Syaifuddin Zuhri Qudsy (Ed.)

RITUS PERALIHAN DALAM ISLAM

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

RITUS PERALIHAN DALAM ISLAM

KAJIAN LIVING HADIS

Editor:

Dr. Saifuddin Zuhri Qudsy, M.A.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 2

Undang-Undang ini berlaku terhadap:

a. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait warga negara, penduduk, dan badan hukum Indonesia;

b. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia yang untuk pertama kali dilakukan Pengumuman di Indonesia;

c. Semua ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dan pengguna Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia dengan ketentuan:

   1. Negaranya mempunyai perjanjian bilateral dengan negara Republik Indonesia mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait; atau
   2. Negaranya dan negara Republik Indonesia merupakan pihak atau peserta dalam perjanjian multilateral yang sama mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait.

BAB XVII KETENTUAN PIDANA

PASAL 112

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (3) dan/atau Pasal 52 untuk Penggunaan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, pidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

RITUS PERALIHAN DALAM ISLAM

KAJIAN LIVING HADIS

Editor:

Dr. Saifuddin Zuhri Qudsy, M.A.

PROGRAM STUDI MAGISTER
AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PRESS

RITUS PERALIHAN DALAM ISLAM
KAJIAN LIVING HADIS

Penulis : Ahmad Fakhri Azizi, Ahmad Fathurrobbani,
Ahmad Labiq Muzayyan, Ahmad Mizani Shofa,
Alaika Abdi Muhammad, Heki Hartono,
Muhammad Yusuf Hasibuan, Nurul Huda,
Muhammad Zaki Rahman, Siti Mujarofah,
Wasilah Fauziyyah, Wendi Parwanto

Editor : Dr. Saifuddin Zuhri Qudsy, M.A.
Layout : Moh. Fathoni
Sampul : Gambar diolah dari *pinterest*

Cetakan Pertama, September 2018
xviii+178 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-6911-05-6

Diterbitkan oleh Penerbit FA Press berkerja sama dengan
Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta;
Telp. (0274) 512156; Email: filsafatagama@gmail.com

Ucapan Terima Kasih

Buku ini merupakan hasil kerja sama antara Program Studi S-2 Aqidah dan Filsafat Islam dengan penerbit FA Press. Berkat dukungan, dorongan, dan kerja nyata dari banyak pihak akhirnya buku ini bisa hadir di hadapan pembaca. Untuk itu, sebagai ketua Program Studi, saya menghaturkan terima kasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah banyak mendukung program peningkatan kualitas mahasiswa dan dosen di lingkungan Program Studi terutama dalam bentuk penulisan dan pencetakan kajian-kajian yang terkait program studi untuk pengembangan khazanah keilmuan dan pengembangan akademik.

Ucapan terima kasih juga saya haturkan kepada para penulis, editor, dan koordinator pelaksana, serta penyunting yang telah menulis dan mengedit dan menatanya sehingga menjadi sebuah buku yang siap dibaca oleh khalayak umum. Besar harapan saya, tradisi yang baik ini bisa dipertahankan dan bahkan lebih ditingkatkan lagi, baik dari sisi penulisan maupun pembiayaannya.

H. Zuhri

Pengantar Editor

Ritus Peralihan dalam Islam: Kajian Hadis

Dr. Saifuddin Zuhri Qudsy, M.A.

Manusia hidup dan berkembang melalui berbagai fase. Dalam setiap fase, biasanya terdapat satu perubahan yang dilakukan. Dalam setiap perubahan dalam konteks Indonesia terdapat satu permohonan, sedekah, ataupun yang biasa disebut dengan selametan dalam khazanah budaya Jawa. Ritus Peralihan, begitulah Koentjaraningrat menyebutnya. Satu ritus yang jamak dilakukan oleh masyarakat, tak terkecuali masyarakat Indonesia.

Buku ini menampilkan berbagai bentuk ritus peralihan yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia dan cara mereka melakukan prosesi ritualnya. Karena mayoritas penduduknya adalah beragama Islam, maka ritus peralihan yang ada dalam kehidupan manusia diberikan nafas Islami dengan memberikan satu legitimasi teologis yang mereka bangun baik melalui teks-teks suci al-Qur'an dan hadis, maupun sandaran kitab-kitab kuning yang menjadi warisan masyarakat Islam. Buku *Ritus Peralihan* yang dibesut oleh Begawan antropologi, Koentjoroningrat, mengilhami kehadiran buku yang ada di tangan pembaca ini.

Dalam kajian keislaman, kajian seperti ini biasanya dilakukan oleh para peneliti sosial keagamaan. Hal yang kemudian berbeda dengan yang ada di buku ini. Studi mengenai ritus peralihan menjadi bagian dari ikhtiar meneguhkan dan mengafirmasi kajian hadis yang bertolak dari praktik, tradisi ataupun ritual yang berasal dari teks hadis. Oleh karena itu, buku ini menjadi satu bagian dari tulisan yang sifatnya distingtif dari penelitian antropologi lain yang membahas mengenai ritus peralihan, baik dari sisi antropologi umum, ataupun antropologi agama. Di sini saya menyebutnya sebagai *Living Hadis*. Satu basis penelitian yang memberikan penekanan pada kajian atas praktik-praktik keagamaan yang dipengaruhi dari resepsi atas teks tertentu (al-Qur'an dan hadis) dan mencoba melihat proses transmisinya bagaimana praktik tersebut berasal dan bermula dalam satu ruang tertentu.

Dalam konteks sekarang, relasi antara praktik tradisi masa lalu, agama yang diantaranya diwakili oleh teks al-Qur'an dan hadis serta modernitas merupakan satu pola hubungan yang sifatnya *channeling* (melengkapi). Ia tidak lagi melulu didudukkan dalam posisi salng sikut satu sama lain, namun ia memiliki daya perannya yang berbeda-beda dan saling melengkapi. Tradisi memberi *free lunch* bagi jamaah Shalat Jum'at di masjid tertentu menandakan adanya relasi yang kuat antara satu tradisi tertentu dengan nalar teks; tradisi kupatan di hari raya Idul Fitri juga memiliki pola yang mirip dengan tradisi syawalan. Alasan guyup, rukun, kekeluargaan, menjadi salah satu di antara jawaban yang muncul pada informan. Referensi sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain; silaturahim, merupakan salah satu alasan landasan teks yang sering muncul. Dari sisi lain, transmisi merupakan satu ikhtiar

untuk melihat bagaimana produksi praktik itu bermula. Sebagaimana kebudayaan, ia hadir secara dinamis, meruang mewaktu bersama nalar zaman. Dalam setiap momen kebudayaan, pasti ada suatu praktik tradisi yang setidaknya polanya sama. Bahkan dalam kitab-kitab fikih dan syarah hadis sangat mungkin muncul satu contoh praktik yang sama yang terus berkembang hingga sampai ke masa kita ini. siapa yang membawa tradisi ini? Para agenlah yang menjadi penggerak perkembangan suatu tradisi tertentu. Agen dapat berupa orang dengan privilise tertentu di tempat atau lingkungan dia tinggal, misal pak kaum, ustadz, tokoh masyarakat, dan sebagainya.

Pada buku ini terdapat tujuh artikel yang mengupas hal di atas. Pada bagian *pertama*, Huda dan Fauziyyah mencoba melihat tradisi Ngapati. Bagi mereka berdua, tradisi yang berkembang di masyarakat terkadang dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, baik yang dipengaruhi oleh lingkungan, budaya dan kondisi masyarakat sebab seringkali masyarakat yang agamis dalam menyikapi masalah tertentu berbeda dengan masyarakat awam, masyarakat yang sejahtera berbeda dengan masyarakat yang mayoritas penduduknya kekurangan dan seterusnya. Demikian halnya dengan penyikapan tradisi yang ada di tengah masyarakat, terkadang di masyarakat tertentu tradisi itu ditolak mentah-mentah, tetapi di dalam komunitas masyarakat lainnya dapat diterima dengan baik. Konteks masyarakat Desa Deresan Kelurahan Ringinharjo adalah masyarakat yang ramah dan terbuka dengan beragam tradisi, termasuk di dalamnya adalah tradisi Ngapati. Tradisi Ngapati yang dipraktikkan di Desa Deresan adalah tradisi yang dilaksanakan secara turun-temurun dengan maksud mendoakan sang janin ketika janin berusia empat bulan di dalam kandungan. Bagi masyarakat

Deresan, tradisi tersebut juga dilaksanakan karena berlandaskan *nash* hadis. Tradisi Ngapati telah menjadi tradisi warisan dari generasi dalam sejarah manusia. Praktik Tradisi Ngapati merupakan hasil kontruksi sosial yang didasarkan pada interpretasi pengetahuan masyarakat yang kemudian mengalami proses transmisi. Media yang digunakan adalah bahasa sebagai alat yang digunakan untuk mendiskripsikan mengenai proses, manfaat, dampak dan harapan dari Tradisi Ngapati sehingga menjadi kebiasaan hingga saat ini. Praktik Tradisi Ngapati mendapat legalitas dari pihak keagamaan, serta masyarakat khususnya di Desa Deresan.

Pada bagian *kedua*, Shofa dan Mujarofa menulis tentang tradisi mitoni. Berbeda dengan artikel bagian pertama, tradisi Mitoni yang ada di Dusun Mlangi, menurut mereka berdua, memiliki silsilah yang bermula dari mbah Kiai Nur Iman, masyarakat mempercayai bahwa itu tradisi Mitoni mbah Nur Iman memiliki sanad hingga sampai kepada sunan Kalijaga. Selain itu, adanya kitab-kitab yang dijadikan rujukan yaitu kitab *Qurrathul 'Ain bi Fatwa Ismail al-Zain Li Syaikh al-Ulama Jalail Ismail 'Usman Zainul Yaman*. Di dalam kitab tersebut dijelaskan bagaimana dibolehkannya melaksanakan tradisi mitoni yang mengandung nilai keislaman, seperti membaca al-Qur'an, bershalawat, bersedekah. Hadis-hadis tentang anjuran-anjuran tentang sedekah dan juga silaturrahmi menjadi landasan utama sebagai pelaksanaan tradisi Mitoni yang ada di daerah Mlangi. Sebab di dalam pelaksanaan acara Mitoni atau tujuh bulanan yang ada di daerah Mlangi ada makanan-makanan sebagai sajian untuk orang-orang yang di undang serta yang membacakan doa untuk sang janin. Penyajian makanan yang diberikan kepada orang lain menjadi nilai sedekah bagi yang mempunyai hajat atau kepentingan. *Balak* atau malapetaka (hal-hal

yang buruk) bisa terjadi kepada siapa saja, maka memperbanyak sedekah untuk menghindari atau untuk meminta dilindungi dari hal-hal yang buruk yang akan menimpa sang janin. Maka dari itu, setiap anak yang ada di Desa Mlangi rata-rata telah *dipitoni* ketika di dalam perut sang ibu.

Pada bagian *ketiga* adalah ritus peralihan bayi yang lahir di dunia. Pada awal-awal kelahiran terdapat satu ritual dalam Islam yang lazim disebut dengan *aqiqah*. Heki dan Muhammad menyebutkan bahwa akar genealogi yang membentuk tradisi Aqiqah di Kampung Sangkal tidak lepas dengan tradisi Islam tradisonal yang telah mengakar di Jawa secara umum, atau wilayah Yogyakarta dan Surakarta yang dulunya merupakan pusat kerajaan Islam. Dalam aqiqah, seringkali yang dibacakan saat acara adalah pembacaan *Maulid Diba'*. Dalam konteks masyarakat Muslim saat ini, tradisi Maulid tidak hanya dilaksanakan pada momen bulan kelahiran Rasulullah saja. Tradisi tersebut kini dipraktikkan bersamaan ritual-ritual lain dalam masyarakat seperti acara khitanan, pernikahan, kegiatan keagamaan di masjid-masjid perkampungan, dan juga pada saat kelahiran bayi, mencukur rambut bayi (aqiqah), sebagai sebuah pengharapan untuk pencapaian sesuatu yang lebih baik. Menurut Heki dan Muhammad, tradisi pembacaan syair pujian kepada Nabi sendiri diyakini oleh sebagian masyarakat muslim memiliki peran dalam meningkatkan keyakinan beribadah, maka tradisi yang sudah turun temurun ini masih dilestarikan dan menjadi salah satu seni budaya Islam yang sering dipertunjukkan dalam berbagai acara. Data di atas menunjukkan bahwa ritual aqiqah Kampung Sangkal yang diisi dengan pembacaan Maulid kuat dipengaruhi oleh transmisi generasi lampau. Resepsi yang terbentuk dalam komunitas Muslim Kampung Sangkal tentu tidak sama persis dengan

yang dipraktikkan oleh pendahulunya. Ada transformasi atau inovasi baru di beberapa hal, yang antara lain praktik yang dilakukan berdasarkan hitungan penanggalan Jawa (*selapan*). Kemudian, tujuan dan aspek nilai yang diharapkan terbentuk dengan tradisi tersebut, sebagai doa bagi si bayi, dan nilai edukasi bagi orang-orang yang datang. Lalu, ada pula nilai seni modern dengan ditampilkannya kesenian musik *hadroh* atau rebana.

Bagian *keempat*, Hartini dan Ilhami menunjukkan tradisi Mapacci, sebuah tradisi lokal yang eksis di kalangan masyarakat Bugis. Upacara adat Mapacci ialah sebuah rangkaian perayaan pesta pernikahan di kalangan masyarakat bugis yang masih kental dengan adat istiadatnya. Kedua penulis memberikan kesimpulan bahwa makna yang terkandung di dalam proses adat Mappacci merupakan bentuk harapan dan doa, bagi kesejahteraan dan kebahagiaan calon mempelai yang dirangkaikan dalam satu rangkuman kata (*mappacci*), dari sembilan macam peralatan yang harus disiapkan. Dengan demikian, makna yang terkandung dalam peralatan tradisi Mappacci adalah mengenai hal-hal yang berkaitan dengan kebaikan, hasil penyesuaian akulturasi antara budaya dan agama. Sehingga, seiring berkembangnya zaman dan tekhnologi tradisi yang dilakukan secara turun temurun ini masih eksis dengan makna-makna yang terkandung dalam peralatannya. Meskipun dalam tatanan sosial sedikit bergeser yaitu prosesi yang dulunya hanya dilakukan oleh kaum bangsawan terus berkembang kemudian menjadi sebuah tradisi bersama suku Bugis-Makassar baik kaum bangsawan maupun masyarakat biasa, namun dalam mempersiapkan peralatan tetap ada perbedaan.

Sedangkan pada bagian *kelima* menampilkan ritus peralihan pada momen kematian. Tradisi shalat berjamaah

Maghrib-Isya di rumah keluarga yang berduka selama tujuh hari di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat, adalah suatu tradisi yang telah dilakukan secara turun-temurun oleh masyarakat setempat, dengan prosesi melakukan shalat berjamaah Maghrib dan Isya; setelah Maghrib melakukan pembacaan Yaasin dan setelah Isya dilanjutkan dengan membaca tahlil dengan dipimpin oleh seorang tokok elit agama setempat (kiai). Temuan landasan teks yang mengilhami hadirnya praktik tersebut berdasarkan data informan lapangan adalah hadis yang mengatakan bahwa "Bumi ini semuanya merupakan masjid (tempat sujud) kecuali kuburan dan WC". Agen-agen yang berpengaruh dalam tradisi tersebut adalah Ato' Dawin (sebagai agensi pertama) kemudian 'ditularkan' kepada Ato' Syahri (agensi kedua), selanjutnaya sampai pada Pak Murni yang dianggap sebagai tokoh elit agama masyarakat setempat saat ini.

Bagian *keenam* menampilkan kajian mengenai tahlil. Meskipun ini merupakan satu kajian yang sudah banyak dibahas, namun ritus tahlil ini merupakan satu ritus yang terus eksis di masyarakat Indonesia. Ritus memperingati dan membacakan doa bagi yang meninggal ini. Hasibuan dan Azizi menunjukkan bahwa sebagai ritual sosial-keagamaan, bacaan tahlil tersebut juga memiliki rujukan yang disandarkan pada hadis Rasulullah Saw. Setidaknya terdapat empat rujukan riwayat hadis, yaitu hadis tentang membaca zikir sebagai sedekah, hadis tentang malaikat yang menyaksikan manusia membaca al-Qur'an, zikir, dan shalawat, hadis tentang membaca tahlil, dan hadis tentang membaca tasbih. Dengan diterimanya tradisi bacaan tahlil tersebut oleh masyarakat setempat, juga didukung dengan sumber yang otoritatif, muncullah suatu legitimasi yang dibuktikan dengan tradisi bacaan tahlil tersebut menjadi standar baku

di kalangan masyarakat Desa Kedungsari. Dalam perkembangannya, tradisi bacaan tahlil mengalami setidaknya dua fase. *Pertama*, masa Mbah Dasuki dilanjutkan Mbah Ridlwan dan Mbah Abdurrosyad. Pada masa ini, sebelum bacaan tahlil dimulai, jama'ah diajak untuk membaca *sayyidul istighfar* dan bacaan shalat yang wajib dibaca seperti *tahiyyat*, kemudian membaca tahlil. *Kedua*, masa Mbah Maskan Zamhari dan Mbah Nur Kholis. Pada masa ini, beliau berdua mulai mempopulerkan bacaan tahlil yang disusun oleh KH. Bisri Mustofa dalam kitab *Tahlil Talqin.* Sampai sekarang, kitab tersebut menjadi standar bacaan tahlil di Desa Kedungsari.

Bagian *ketujuh*, Fathurrobani dan Muzayyan mengulas tradisi haul atau acara ritual tahunan pasca kematian tokoh tertentu. Praktik sebuah tradisi biasanya tidak terlepas dari resepsi sebuah teks, baik dari al-Qur`an maupun hadits. Namun, ada juga tradisi yang memang dilakukan tanpa resepsi dari sebuah teks, dan merupakan suatu tradisi yang telah dipraktikkan oleh para pendahulu secara turun-temurun. Dan tradisi "*Haul* Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan" merupakan salah satu bentuk tradisi yang diresepsi dari hadits Nabi Saw. Zainal Abidin Basya, salah seorang informan, menunjukkan asal muasal diadakan *haul* karena ada hadis tentang "Apabila anak Adam meninggal, maka terputuslah amalnya, kecuali tiga perkara, yakni sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." Dalam kesimpulan yang diberikan oleh kedua penulis, mereka menunjukkan bahwa dalam perspektif Karl Mannheim, Tradisi Haul Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo dapat dirincikan sebagai berikut: 1) *Makna objektif* semua masyarakat meyakini tradisi yang mereka lakukan adalah warisan dari pada pendahulu mereka. 2) *Makna ekspresi* mereka meyakini dengan

fadhilah dibacakan do'a dan zikir bertujuan untuk mendoakan tokoh yang diperingati. Adapun *mauidzah hasanah* serta mengenang sejarah atau biografi seorang tokoh yang diperingati untuk meneladani sejarah kehidupan tokoh tersebut. 3) *Makna dokumenter* adalah mereka tidak menyadari makna yang tersirat atau tersebunyi di dalam tradisi tersebut, sehingga aktor atau pelaku tindakan tidak menyadari bahwa apa yang dilakukannya itu merupakan suatu ekspresi yang menunjukkan kepada kebudayaan secara keseluruhan.

Secara umum, buku ini merupakan satu bagian dari upaya penjelajahan dan eksplorasi terhadap ritus-ritus peralihan dalam tradisi Islam. Eksplorasi bagaimana tradisi bermula dan proses transimisinya hingga sandaran teks yang menjadi basis dilaksanakannya ritual menjadi satu usaha untuk memahami dan mengerti arti sebuah ritus peralihan bagi masyarakat yang melaksanakannya. Sebagai tonggak awal, buku ini patut dibaca dan diapresiasi. Buku ini juga bisa pembaca baca dari satu bagian meloncat ke bagian yang lain. Selamat menikmati!

Daftar Isi

Makna Tradisi Ngapati
Studi Living Qur'an dan Hadis di Deresan, Ringinharjo, Bantul, Yogyakarta

Nurul Huda
Wasilah Fauziyyah

A. Pendahuluan

Masyarakat Jawa dikenal sebagai masyarakat yang kaya akan tradisi dan berbagai macam upacara adat (dalam istilah lain disebut *slametan* yang diambil dari bahasa Arab, *salamah*). *Slametan* adalah suatu upacara adat yang biasanya diadakan di rumah suatu keluarga dan dihadiri oleh anggota-anggota keluarga, tetangga-tetangga dekat, kenalan-kenalan yang tinggal tidak jauh.[1] Keputusan untuk mengadakan upacara *slametan* kadang-kadang diambil berdasarkan keyakinan keagamaan yang murni, dan adanya suatu perasaan khawatir akan hal-hal yang tidak diinginkan atau akan datangnya malapetaka, tetapi kadang-kadang juga hanya merupakan suatu kebiasaan rutin saja yang dijalankan sesuai dengan adat keagamaan. Bagi orang Jawa, *slametan* diyakini sebagai simbol tingkat kebaktian seorang hamba kepada Tuhannya dan tindakan preventif dari segala macam

---

[1] Abdul Jamil, et.al. *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Gama Media, 2002), 260.

bentuk kutukan. Sehingga semua fase kehidupan mulai dari pernikahan, kehamilan, kelahiran, dan sampai kematian selalu diiringi dan dilambangkan dengan *slametan*. Tujuan diadakannya tradisi *slametan* tersebut tidak lain adalah untuk memohon keselamatan, meminta berkah dari segala hal yang dilakukan.[2]

Salah satu tradisi yang ada di tengah sebagian masyarakat Jawa adalah tradisi Ngapati atau upacara *slametan* untuk kandungan yang berusia 4 bulan. Dalam hal ini penulis memfokuskan penelitian pada tradisi Ngapati yang dipraktikkan oleh masyarakat Desa Deresan, Ringinharjo, Kabupaten Bantul, Yogyakarta. Berdasarkan informasi yang penulis dapatkan dari *rois* (pemuka agama) setempat bahwa tradisi tersebut sudah rutin dilaksanakan ketika ada seorang ibu yang sedang mengandung, dan usia kandungannya memasuki bulan keempat. Tradisi Ngapati sudah dilaksanakan secara turun-temurun di Desa Deresan.

Ketertarikan penulis untuk mengetahui lebih jauh tentang tradisi Ngapati tersebut karena sejauh pengetahuan penulis tradisi yang lazim dan lumrah dilaksanakan pada ibu hamil adalah syukuran atau *slametan* ketika seorang ibu menginjak usia 7 bulan kehamilan atau yang biasa disebut dengan *mitoni*. Tradisi Ngapati ini dilakukan ketika janin berusia 4 bulan, oleh karena itu penulis tertarik mengetahui lebih lanjut alasan dari masyarakat Desa Deresan melaksanakan tradisi Ngapati, dan makna dari tradisi Ngapati yang dipraktikkan di Desa Deresan tersebut. Pastinya ada alasan mengapa tradisi Ngapati tersebut bisa muncul dan bahkan menjadi tradisi turun-temurun. Boleh jadi, tradisi tersebut

---

[2] Hasan Su'adi, "Ngapati' dalam Tradisi Masyarakat Banyuurip: Studi Living Hadits," *Jurnal Penelitian*, Vol. 12, No. 2, November 2015, 2.

dikaitkan dengan Hadis Nabi Saw. Jika benar demikian, maka pelaksanaan tradisi Ngapati merupakan praktik yang berlandaskan Hadis Nabi Saw. yang kemudian mengalami transmisi seiring dengan berkembangnya zaman.

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*), yang menggunakan metode penelitian kualitatif. Tujuan penelitian kualitatif adalah memahami situasi peristiwa, kelompok, atau interaksi sosial tertentu. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosiologi pengetahuan dengan menggunakan teori antropologi interpretatif yang digagas oleh Clifford Geertz.[3] Jika antropologi interpretatif merupakan cara untuk melihat sistem makna dan nilai yang dipakai masyarakat dalam menjalani kehidupannya, maka tentu saja apabila teori ini diaplikasikan untuk menelaah kebudayaan manapun pembahasannya akan selalu mencakup sisi atau masalah agama.

Kebudayaan digambarkan Geertz sebagai "sebuah pola makna-makna atau ide-ide yang termuat dalam simbol-simbol yang dengannya masyarakat menjalani pengetahuan mereka tentang kehidupan dan mengekspresikan kesadaran mereka melalui simbol-simbol itu". Sedangkan agama merupakan "sebuah sistem simbol yang bertujuan untuk menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah, menyebar, dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang dengan cara membentuk konsepsi tentang sebuah tatanan umum eksistensi dan meletakkan konsepsi-konsepsi ini kepada pancaran-pancaran faktual dan pada akhirnya perasaan dan motivasi ini akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik".

---

[3] Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion,* terj. Inyiak Ridwan Muzir dan M. Syukuri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2011), 341-342.

Dari definisi di atas, dapat dijelaskan menjadi beberapa poin berikut:

a. *Sebuah sistem simbol,* segala sesuatu yang memberi seseorang ide-ide.
b. *Menciptakan perasaan dan motivasi,* agama menyebabkan seseorang melakukan sesuatu dengan tujuan-tujuan tertentu dan orang yang termotivasi tersebut akan dibimbing oleh seperangkat nilai tentang apa yang penting, baik-buruk, benar-salah.
c. *Membentuk konsepsi,* perasaan atau motivasi tersebut muncul karena agama memiliki peran yang amat penting, sehingga kemudian, perasaan dan motivasi tersebut menjadi sebuah konsep.
d. *Meletakkan konsepsi-konsepsi ini pada pancaran-pancaran faktual,* konsep-konsep yang terbentuk dari motivasi agama tadi kemudian menjadi suatu kegiatan atau tradisi atau ritual yang konkret.
e. *Perasaan dan motivasi ini akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik*, begitu juga perasaan dan motivasinya terpancar dari kegiatan atau tradisi atau ritual tersebut sekaligus memiliki posisi yang istimewa dalam tatanan masyarakat.

Pembacaan lima surat dalam tradisi Ngapati di Desa Deresan diletakkan sebagai praktik beragama yang berfungsi sebagai sistem simbol yang membawa makna bagi si pelaku dan orang-orang yang terlibat. Dengan menggunakan analisis teori Geertz ini, penulis akan melihat bagaimana praktik itu dilakukan, bagaimana mereka menyematkan sistem nilai itu dalam praktiknya, bagaimana sistem nilai menjadi bagian dari praktik tersebut, lalu bagaimana praktik itu berlangsung dari waktu ke waktu.

B. Pembahasan

1. Sekilas tentang Tradisi Ngapati

Masyarakat Jawa dikenal sebagai masyarakat yang kaya akan tradisi dan upacara adat. Dalam istilah lain dikenal juga dengan istilah *slametan* (*salamah*, bahasa Arab) yang dimaknai sebagai keadaan lepas dari insiden-insiden yang tidak dikehendaki.[4] Sementara itu Clifford Greetz memaknai istilah *slametan* dari kata *slamet* yang berarti "*gak ana apa-apa*" (tidak ada apa-apa), atau lebih tepat "tidak akan terjadi apa-apa" (pada siapa pun).[5]

Dalam tradisi masyarakat Jawa, hampir semua proses kehidupan manusia selalu dilambangkan dengan upacara adat (*slametan*), mulai dari pernikahan, kehamilan, kelahiran, terlepasnya ari-ari (plasenta) bayi, *teta'an* (khitan), hingga kematian. Oleh sebagian kelompok masyarakat taat beragama, tradisi-tradisi tersebut dianggap sebagai *amaliah* sesat (*bid'ah*), karena secara implisit tidak ditemukan adanya petunjuk (*nash*) baik Sunnah maupun al-Qur'an yang dapat dijadikan dasar terhadap praktik upacara tersebut. Namun demikian, di beberapa komunitas masyarakat Jawa, tampak bahwa pada pelaksanaan tradisi-tradisi itu terdapat akulturasi nilai-nilai agama dan budaya. Sehingga seringkali dimaknai bahwa upacara-upacara tersebut tidak bertentangan dengan ajaran agama.[6]

---

[4] Munawwir, *Almunawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2000).

[5] Clifford Geertz, *Agama Jawa Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa,* terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Cet. II (Depok: Komunitas Bambu, 2014), 8. Lihat juga Suwito, "Slametan dan Kosmologi Jawa: Proses Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa," *Jurnal Ibda'*, P3M STAIN Purwokerto, 2007.

[6] Hasan Su'aidi, "Korelasi Tradisi "Ngapati" dengan Hadis Proses

Tradisi Ngapati adalah sebuah tradisi adat Jawa yang diakulturasikan dengan nilai-nilai Islam, semacam syukuran yang dilakukan pada saat empat bulan ibu hamil atau pada bulan keempat masa kehamilan.[7] Tradisi ini bertujuan untuk mendoakan si jabang bayi, dengan membaca beberapa surat al-Qur'an. Dinamakan Ngapati karena diambil dari kata 'empat' yang kemudian dibahasajawakan dengan *ngapati,* yang berarti empat bulanan.[8]

Tradisi ini dilaksanakan di beberapa daerah di Indonesia khususnya di Pulau Jawa, seperti di daerah Pekalongan dan Magelang. Namun dalam pelaksanaannya masing-masing daerah memiliki perbedaan. Contohnya di daerah Pekalongan, Surat al-Qur'an yang dibaca dalam pelaksanaan tradisi Ngapati sebatas dua surat saja, yakni QS. Yusuf dan QS. Maryam. Sedangkan di daerah Magelang, Surat-surat al-Qur'an yang dibaca adalah empat Surat, yakni QS. Yusuf, QS. Maryam, QS. Luqman, dan QS. Yaasin. Untuk makanan yang dihidangkan adalah *ingkung* ayam jago, yang kemudian akan dimakan dengan mencomot sedikit-sedikit ke *ayam ingkung*-nya. Selain ayam jago, ketupat juga menjadi menu yang lazim disediakan. Di setiap *nampan uga* disediakan jajanan pasar dengan jumlah empat dan hanya terdiri dari empat jenis jajanan.[9]

Penciptaan Manusia," *Jurnal RELIGIA*, 88.

[7] *Ibid*., 89.

[8] Aldy Selania Muhammad Daniel Safira, "Tradisi Mapati dan Mitoni Masyarakat Jawa Islam," *Prosiding the 5th International Conference on Indonesian Studies "Ethnicity and Globalitation"*, 24.

[9] Ahmad Mujahid, *Pembacaan Empat Surat Pilihan dalam Tradisi Ngapati (Empat Bulanan): Studi Living di Dusun Geger, Tegalrejo, Magelang* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2017), 32.

2. Letak Geografis

Deresan merupakan nama salah satu desa di Kelurahan Ringinharjo, Kecamatan Bantul, Kabupaten Bantul, Provinsi Yogyakarta yang menjadi tempat penelitian penulis. Mayoritas penduduk di desa tersebut adalah orang Muslim. Luas wilayah Kecamatan Bantul 21,95 km^2 (4,33 %) memiliki 5 desa dan 50 dusun. Salah satunya adalah Desa Ringinharjo yang terdiri dari Dusun Gemahan, Deresan, Gumuk, Soropaten, Mandingan, dan Bantul Karang. Dalam penelitian ini, penulis melakukan wawancara dengan salah satu *rois* (pemuka agama) bernama Bapak Subandi yang merupakan pemuka agama di Desa Deresan.

3. Tradisi Ngapati (Empat Bulanan) di Masyarakat Desa Deresan

Berbicara mengenai kapan tradisi Ngapati ini mulai dilaksanakan oleh masyarakat Desa Deresan, setelah melakukan wawancara dengan tokoh masyarakat, penulis tidak menemukan informasi akurat atau pasti mengenai kapan tradisi ini bermula. Yang diyakini oleh masyarakat, menurut tokoh masyarakat setempat bahwa tradisi ini merupakan tradisi turun-temurun. Menurut Bapak Subandi (*rois* atau tokoh agama di Desa Deresan) ia mengatakan, "Tradisi Ngapati dilakukan karena sudah menjadi turun temurun. Artinya, si mbah-si mbah dulu sudah mempraktikkannya."[10]

Setiap tindakan manusia yang sadar, baik itu berupa upacara, *slametan* dan tindakan-tindakan lainnya, pasti mempunyai maksud dan tujuan, demikian halnya dengan

---

[10] Hasil wawancara dengan Bapak Subandi (rois atau Pemuka agama) di Desa Deresan Ringinharjo, Kabupaten Bantul Yogyakarta, pada 15 Maret 2018.

tradisi Ngapati di masyarakat Deresan. Data yang diperoleh di lapangan menunjukkan bahwa maksud dan tujuan dari pelaksanaan tradisi Ngapati adalah berdoa kepada Allah Swt. untuk kebaikan ibu dan calon bayi, juga sebagai bentuk harapan sang ibu bagi anak yang dikandungnya agar menjadi anak yang dimudahkan dan diberkahi rezekinya, panjang usianya, dan menjadi anak yang shaleh-shalehah.

Alasan yang menjadi dasar pelaksanaan tradisi doa dan *slametan* yang dilakukan pada bulan keempat dari usia janin atau ketika janin berusia 120 hari adalah karena menurut kepercayaan setempat, ruh ditiupkan kepada sang janin pada bulan keempat kandungan. Bersamaan dengan itu, pada bulan keempat kandungan sang janin juga telah ditetapkan atas empat perkara yaitu rezeki, amal, kematian dan baik atau buruknya sang jabang bayi. Menurut penuturan Bapak Subandi:

> Tradisi Ngapati ini diadakan ketika janin berusia 120 hari atau 4 bulan, itu dimulailah kehidupan dengan ruh. Saat itulah ditentukan bagaimana ia berkehidupan selanjutnya di dunia sampai akhirat. Di kehidupan pada saat itu ditentukan rezekinya, ajalnya, langkah-langkah perilakunya, dan sebagai orang yang celaka atau beruntung.[11]

Menurut informasi dari Bapak Subandi, saat ini mayoritas masyarakat Desa Deresan mengutamakan pelaksanaan tradisi Ngapati dibandingkan tradisi Mitoni atau tujuh bulanan. Akan tetapi, tidak semua masyarakat Desa Deresan melaksanakan tradisi Ngapati. Beberapa faktor yang menjadi penyebab tidak diselenggarakannya tradisi Ngapati

[11] *Ibid.*

adalah, faktor ekonomi dan kurangnya pemahaman terkait masalah agama.

Namun menurut penuturan Bapak Subandi, ada sebagian masyarakat yang melaksanakan kedua tradisi tersebut sekaligus. Biasanya masyarakat yang melaksanakan tradisi Ngapati dan Mitoni sekaligus dalam satu periode kehamilan disebabkan karena memiliki kemampuan ekonomi, atau sudah lama menanti keturunan. Tujuannya adalah sebagai lambang rasa syukur kepada Allah Swt. atas nikmat yang diberikan dan dengan harapan agar anak yang dilahirkan menjadi anak yang shaleh atau shalehah. *Rois* setempat mengatakan:

> Untuk saat ini di Desa Deresan sebagian masyarakat juga ada yang tidak melaksanakan tradisi Ngapati tersebut. Dan ada juga masyarakat yang melaksanakan. Masyarakat yang tidak melaksanakan tradisi tersebut dengan alasan tidak mampu secara ekonomi, kurang pengetahuan agama istilahnya Islam saja belum melaksanakan keseluruhan. Kalau shalat cuma *riyaya* tok seperti Islam KTP-nya saja.[12]

Terkait tempat pelaksanaan tradisi Ngapati, rata-rata pelaksanaan tradisi ini diadakan di rumah sang pemilik acara *slametan*. Sedangkan mengenai waktu pelaksanaannya, tidak ada waktu yang dikhususkan. Namun menurut Bapak Subandi, tradisi ini disarankan dilaksanakan pada hari Selasa dan Sabtu.

> Waktu pelaksanaannya tidak terpancang, hanya rata-rata ini dimohonkan pada hari Selasa dan Sabtu, artinya

---

[12] *Ibid.*

> Senin malam dan Jumat malam. Dengan harapan Selasa itu *selo*, nanti biar mudah keluar janinnya, dan Sabtu itu *setu*, *bayine cepet le metu,* itu dimaksudkan sebagai doa kiasan.[13]

Tradisi Ngapati diawali dengan pembacaan lima surat al-Qur'an, yaitu QS. Yusuf, QS. Maryam, QS. Muhammad, QS. Luqman, dan QS. at-Takassur, kemudian dilanjutkan dengan membaca *hamdalah* lalu membaca shalawat, kemudian membaca doa (disebutkan di bawah).

Kelima surat yang dibaca dalam pelaksanaan tradisi Ngapati memiliki maksud dan tujuan tertentu. Pembacaan QS. Yusuf diharapkan jika sang janin berjenis kelamin laki-laki dapat mewarisi sifat-sifat Nabi Yusuf yang tampan, tegas, adil dan bijaksana. Pembacaan QS. Maryam juga dimaksudkan agar jika sang janin berjenis kelamin perempuan dapat mewarisi sifat-sifat Maryam yang sabar dan tawadhu. Pembacaan QS. Muhammad dimaksudkan agar sang janin mengikuti sifat Nabi Muhammad yang bijaksana. Pembacaan QS. Luqman dimaksudkan agar sang janin ketika lahir ke dunia menjadi anak yang taat kepada orang tua dan pembacaan QS. at-Takassur dimaksudkan agar bayi yang dilahirkan tidak menjadi anak yang boros. Adapun pemimpin dalam tradisi Ngapati ini adalah *rois* (tokoh pemuka agama) atau ustaz setempat. Bapak Subandi mengatakan:

> Yang mimpin ini pak ustaz dari kampung sini. Namanya pak Ridhwan atau pak Sobar Basuki. Rumahnya Deresan RT 3 sebelah barat masjid. Ustaznya bergantian.[14]

---

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

Doa yang dibacakan dalam pelaksanaan tradisi Ngapati adalah:

أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ, بِسْمِ اللهِ وَبِاللهِ وَمِنَ اللهِ وَإِلَى اللهِ وَلَا غَالِبَ إِلَّا اللهُ وَلَا يُفَوِّتُهُ هَارِبٌ مِنَ اللهِ وَهُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ, نُعِيْذُ هَذَا الْحَمْلَ الْبَالِغَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ بِاللهِ اللَّطِيْفِ الْحَفِيْظِ الَّذِى لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيْمُ وَنُعِيْذُهُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّآمَّةِ وَبِأَسْمَآئِكَ الْعَظِيْمَةِ وَآيَاتِهِ الْكَرِيْمَةِ وَحُرُوْفِهَا أَلْمُبَارَكَةِ مِنْ شَرِّ الْإِنْسِ وَالْجَآنِّ وَمِنْ مَكْرِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْآوَانِ وَمِنْ جَمِيْعِ الْفِتَنِ وَالْبَلَايَا وَالْعِصْيَانِ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ أَللهم اجْعَلْهُ وَلَدًا صَالِحًا كَرِيْمًا كَامِلًا عَاقِلًا عَلِيْمًا نَافِعًا مُبَارَكًا حَلِيْمًا أَللهم زَيِّنْهُ بِزِيْنَةِ الْأَخْلَاقِ الْكَرِيْمَةِ وَالصُّوْرَةِ الْجَمِيْلَةِ ذِي الْهَيْبَةِ وَالْهَيْئَةِ الْمَلِيْحَةِ وَالرُّوْحِ عَلَى الْفِطْرَةِ الْجَزِيْلَةِ اللهم اكْتُبْهُ فِي زُمْرَةِ الْعُلَمَآءِ الصَّالِحِيْنَ وَحَمَلَةِ الْقُرْآنِ الْعَامِلِيْنَ وَارْزُقْهُ عَمَلاً يُقَرِّبُهُ إِلَى الْجَنَّةِ مَعَ النَّبِيِّيْنَ يَآ أَكْرَمَ الْأَكْرَمِيْنَ وَيَا خَيْرَ الرَّازِقِيْنَ اللَّهُمَّ ارْزُقْهُ وَأُمَّهُ فِي طَاعَتِكَ الْمَقْبُوْلَةِ وَذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ الْمُرْضِيَّةِ وَاحْفَظْهُ مِنَ السَّقْطِ وَالنَّقْصِ وَالْعِلَّةِ وَالْكَسَلِ وَالْخِلْقَةِ الْمَذْمُوْمَةِ حَتَّى وَضَعَتْهُ أُمُّهُ عَلَى صِحَّةٍ وَعَافِيَةٍ وَسُهُوْلَةٍ وَيُسْرَةٍ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَتَعَبٍ وَعُسْرَةٍ بِشَفَاعَةِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(Aku berlindung kepada Allah dari godaan setan yang terkutuk, dengan menyebut asma Allah yang Maha Pengasih lagi Maha penyayang. Dari Allah, kepada Allah, tidak ada yang menang kecuali Allah, tiada yang bisa berlari dari Allah, Dia Maha Hidup dan Maha Berdiri Sendiri. Kami memohon perlindungan bagi janin yang berumur empat bulan ini pada Allah Yang

> Maha Lembut, Yang Maha Menjaga, tiada tuhan selain Dia Yang Maha Mengetahui hal-hal gaib dan terlihat. Dia Maha Pengasih lagi Penyayang. Kami memohon perlindungan bagi janin ini pada kalimat-kalimat Allah yang sempurna, asma-asma-Nya yang agung, ayat-ayat-Nya yang mulia, huruf-huruf-Nya yang diberkati dari kejelekan manusia dan jin, dari godaan malam, siang, dan waktu, dan dari segala fitnah, bala dan maksiat, dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang meniup buhul, dan dari kejahatan orang yang dengki saat mereka mendengki. Ya Allah jadikanlah dia (janin) ini sebagai anak yang saleh, mulia, sempurna, berakal, alim, bermanfaat, terberkati, dan bijaksana. Ya Allah, hiasi dia dengan hiasan akhlak yang mulia dan rupa dan indah, memiliki wibawa dan tingkah yang manis, dan ruh yang suci lagi agung. Ya Allah, tulis takdirnya sebagai bagian dari para ulama yang saleh, penghafal, dan pengamal al-Qur'an yang bisa mendekatkannya pada surga beserta para Nabi, wahai Dzat paling mulia diantara mereka yang mulia dan Dzat Pemberi rezeki Terbaik. Ya Allah berikan rezeki pada dia dan ibunya untuk taat yang diterima, untuk mengingat Engkau, bersyukur pada-Mu, dan beribadah yang baik pada-Mu. Jaga dia dari keguguran, kekurangan, cacat, malas, dan bentuk yang tercela hingga ibunya melahirkannya dalam kondisi sehat wal afiat, secara mudah, gampang, tanpa sakit, susah, dan penat. Dengan syafaat Nabi Muhammad Saw.).

Setelah pembacaan al-Qur'an, sholawat, dan doa tersebut selesai, kemudian tuan rumah menghidangkan makanan untuk menjamu para tamu. Menurut hasil wawancara dengan *rois* setempat, tidak ada makanan khusus yang dihidangkan. Hal ini disebabkan adanya kekhawatiran terjadinya penyimpangan agama atau syirik jika ada makanan

yang dikhususkan dalam pelaksanaan tradisi.

Untuk makanan yang disajikan dalam tradisi ini, biasanya semua makanan dimasak oleh tuan rumah dan disantap bersama. Kecuali untuk sebagian masyarakat yang memiliki kemampuan ekonomi, mereka cenderung memilih untuk menggunakan jasa *catering* dan menyiapkan buah tangan untuk para tamu undangan. Seiring berjalannya waktu, kebiasaan *rewang* dalam tradisi Ngapati di Desa Deresan tidak lagi dilaksanakan karena memandang sisi praktis. Akan tetapi tradisi *rewang* pada masyarakat Desa Deresan masih berjalan ketika ada pelaksanaan tradisi lain, seperti tahlilan dan aqiqah.

Inti dari pelaksanaan tradisi Ngapati adalah doa bersama untuk kebaikan dan keselamatan sang janin dan ibunya. Menurut penuturan *rois* Desa Deresan, pelaksanaan tradisi Ngapati di Desa Deresan memiliki dalil khusus yang menjadi landasan mereka untuk melaksanakan tradisi tersebut.

Dalil yang dimaksud adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ

> (Telah bercerita kepada kami al-Hasan bin ar-Rabi' telah bercerita kepada kami Abu al-Ahwash dari al-A'masy dari Zaid bin Wahb berkata, 'Abdullah telah bercerita kepada kami Rasulullah Saw., dia adalah orang yang jujur lagi dibenarkan, bersabda: "Sesungguhnya setiap orang dari kalian dikumpulkan dalam penciptaannya ketika berada di dalam perut ibunya selama empat puluh hari, kemudian menjadi '*alaqah* (zigot) selama itu pula kemudian menjadi *mudlghah* (segumpal daging), selama itu pula kemudian Allah mengirim malaikat yang diperintahkan empat ketetapan dan dikatakan kepadanya, tulislah amalnya, rezekinya, ajalnya dan sengsara dan bahagianya lalu ditiupkan ruh kepadanya. Dan sungguh seseorang dari kalian akan ada yang beramal hingga dirinya berada dekat dengan surga kecuali sejengkal saja lalu dia didahului oleh catatan (ketetapan takdir) hingga dia beramal dengan amalan penghuni neraka dan ada juga seseorang yang beramal hingga dirinya berada dekat dengan neraka kecuali sejengkal saja lalu dia didahului oleh catatan (ketetapan takdir) hingga dia beramal dengan amalan penghuni surga). HR. Bukhari Muslim[15]

Menurut *rois* setempat, berdoa kepada Allah Swt. pada kenyataannya memang bisa dilakukan kapan pun. Tradisi Ngapati dilakukan karena sudah menjadi turun temurun, artinya orang-orang terdahulu di Desa Deresan tersebut sudah melaksanakan tradisi Ngapati. Namun yang menjadi pembeda dari pelaksanaan tradisi Ngapati pada zaman

---

[15] Dilihat di CD Maktabah Syamilah, *Hadis Riwayat Bukhari, Tentang Penciptaan Manusi*a, Juz 10, 485. Lihat juga di *Hadis Riwayat Muslim*, Juz 13, 100. Menurut penelusuran penulis, kualitas Hadis tersebut adalah shahih.

dahulu adalah adanya sesaji dan makanan khusus yang dihidangkan dan menjadi syarat pelaksanaan tradisi Ngapati. Makanan khusus yang dihidangkan ketika pelaksanaan tradisi Ngapati pada zaman dahulu di antaranya adalah *gedang setangkep* (setandan pisang), dan jenang (bubur) tujuh warna.

Pelaksanaan tradisi Ngapati di Desa Deresan tidak hanya dilaksanakan pada kehamilan anak pertama akan tetapi juga terhadap kehamilan berikutnya. Di dalam pelaksanaan tradisi Ngapati di Desa Deresan, menurut Bapak Subandi tidak ada kebiasaan sumbang menyumbang baik berupa uang maupun sembako dari tetangga. Akan tetapi terkadang sumbangan datang dari saudara kandung atau sanak keluarga baik berupa uang maupun sembako.

Intinya untuk tradisi Ngapati di Desa Deresan tersebut masyarakat tidak memiliki kebiasaan untuk menyumbang baik berupa uang maupun sembako akan tetapi tradisi sumbang menyumbang ada ketika *babaran* (bayi sudah lahir). Jumlah tamu undangan dalam tradisi Ngapati kurang lebih 30 orang. Menurut penuturan *rois* setempat:

> Untuk partisipannya di Desa Deresan ini pada kenyataannya tidak satu RT bisa membaca al-Qur'an semua. Artinya jumputan. Misalnya dari sini juga mengundang RT 7, RT 6. Intinya selektif. Jadi, biasanya yang diundang adalah tetangga *patjupat* (empat arah mata angin) dan sanak saudara.[16]

---

[16] Hasil wawancara dengan Bapak Subandi (*rois* atau pemuka agama) di Desa Deresan Ringinharjo, Kabupaten Bantul Yogyakarta, pada 15 Maret 2018.

Tugas *rois* (pemuka agama) di Desa Deresan menurut Bapak Subandi selain membimbing Tradisi Ngapati, juga mengurusi jenazah. Selain Bapak Subandi, Bapak Mansur dan Bapak Budiman juga menjadi *rois* di Desa Deresan.

C. Melihat Tradisi Ngapati dengan Kacamata Teori Antropologi Interpretatif Clifford Geertz

Pada bagian ini, penulis akan mencoba melakukan analisis terhadap data yang telah didapatkan dengan menggunakan teori Clifford Geertz, antropologi interpretatif. Sebagaimana yang telah dijelaskan di pendahuluan, teori Geertz ini setidaknya memiliki lima poin utama, lima poin ini kemudian akan digunakan untuk melihat fenomena pembacaan al-Qur'an dalam tradisi Ngapati.

1. Sistem Simbol

Sistem simbol yang dimaksud yaitu pembacaan al-Qur'an, khususnya lima surah yang dibaca dalam prosesi tradisi Ngapati.

a. QS. Yusuf, agar ketika si jabang bayi berjenis kelamin laki-laki, dia lahir dan tumbuh sebagaimana Nabi Yusuf, yang tidak hanya tampan rupanya, namun juga memiliki kepribadian yang teguh, jujur, tegas, adil dan bijaksana.

b. QS. Maryam, agar ketika si jabang bayi berjenis kelamin perempuan, dia lahir dan tumbuh dengan kepribadian sebagaimana Sayyidah Maryam yang teguh, sabar, baik hati dan tawadhu'.

c. QS. Muhammad, agar si jabang bayi tumbuh menjadi sosok yang memiliki kepribadian seperti Nabi Muhammad Saw.

d. QS. Luqman, agar si jabang bayi tumbuh menjadi sosok yang berkepribadian baik. Sebagaimana kisah Luqman sebagai orang tua yang bijak memberi nasihat kepada anaknya agar tidak menyekutukan Allah, dan senantiasa berbakti kepada orang tua.
e. QS. at-Takassur, agar bayi yang dilahirkan tidak menjadi anak yang boros dan bersikap kemewah-mewahan.

2. Perasaan dan Motivasi

Masyarakat berharap dengan diadakannya tradisi Ngapati dapat memberikan kebaikan bagi si calon bayi yang akan lahir.

3. Konsepsi tentang Sebuah Tatanan Umum Eksistensi

Berbicara tentang tatanan masyarakat, setidaknya dalam masyarakat terdapat dua tatanan, yaitu tatanan tradisi dan tatanan agama. Dari sini kemudian muncul konsep tradisi-tradisi, termasuk konsep tradisi Ngapati. Tradisi Ngapati dilakukan ketika memasuki empat bulan masa kehamilan, dilakukan di malam hari setelah memasuki waktu Isya', dengan mengundang sanak keluarga, dan juga terkadang mengundang tetangga terdekat.

4. Pancaran-pancaran Faktual

a. Waktu pelaksanaan Ngapati: dilaksanakan pada malam hari, setelah shalat Isya'. Tidak terdapat maksud tertentu dari waktu pelaksanaannya, hanya saja malam hari adalah waktu yang dianggap mudah untuk mengumpulkan sanak keluarga, tetangga dan para undangan.

b. Pembacaan lima surat al-Qur'an.

5. Sebuah Realitas yang Unik

Tradisi Ngapati merupakan hal yang unik, ketika sebagian orang menganggap tradisi yang dilakukan untuk ibu hamil adalah tradisi Mitoni. Meskipun demikian, ada beberapa daerah lain yang juga melakukan tradisi ini, namun dengan teknis dan cara yang mungkin beragam.

D. Resepsi dan Transmisi Pengetahuan Tradisi "Ngapati"

Mengutip pernyataan Saifuddin Zuhri dalam bukunya *Living Hadis Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi,*

> Ketika teori resepsi dalam *living hadis* belum banyak digunakan, maka menarik untuk melihat bagaimana konsep teoretik ini telah diaplikasikan dalam studi living Qur'an. Resepsi secara etimologi berarti *recipiere*, yakni *act of receiving something*, sikap pembaca (juga tindakan) dalam menerima sesuatu. Dalam teori sastra ia diartikan sebagai 'bagaimana pembaca memberikan makna terhadap karya sastra yang dibacanya, sehingga dapat memberikan reaksi atau tanggapan terhadapnya'. Meski pada awalnya resepsi termasuk ke dalam teori sastra, tetapi di beberapa tulisan ia gunakan untuk menggambarkan tentang sikap penerimaan umat Islam dalam mengakses dan memperlakukan al-Qur'an.[17]

Resepsi atas al-Qur'an sendiri dibedakan dari tafsir dan hermeneutika. Sementara tafsir lebih mengarah pada suatu

---

[17] Saifuddin Zuhri dan Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), 68.

interpretasi dan hermeneutika lebih menekankan pada seperangkat aturan atau prinsip dalam menginterpretasikan teks, dalam hal ini al-Qur'an. Maka resepsi al-Qur'an menekankan pada peran pembaca dalam membentuk makna dari karya sastra, yang kemudian diproyeksikan kepada al-Qur'an, yang meski diyakini memiliki nilai sakralitas paling tinggi sebagai sumber ajaran Islam tetapi juga diakui memiliki kandungan sastrawi yang tak tertandingi. Teori resepsi memiliki hipotesis bahwa di dalam setiap karya sastra selalu memiliki dua cakupan makna, dalam rentang kedua makna inilah seorang pembaca (baik pembaca langsung maupun tidak langsung) melakukan resepsi.

Resepsi terhadap al-Qur'an memiliki tiga bentuk, yakni resepsi eksegesis yang berkenaan dengan tindakan menafsirkan; resepsi estesis berarti tindakan meresepsi pengalaman Ilahiah melalui cara-cara estesis, memuja keindahan dari al-Qur'an sebagai objek (baik *mushaf* ataupun tulisan). Bentuk resepsi ketiga adalah resepsi fungsional yang lebih memperlakukan teks (dalam hal ini *mushaf*) dengan tujuan praktikal dan manfaat yang akan didapatkan oleh pembaca (tidak langsung). Resepsi yang terakhir ini lebih mengedepankan pada *oral aspect* dari pembacaan teks.

Jika ketiga bentuk resepsi dikaitkan dengan praktik *living hadis,* maka sebenarnya tidak mudah untuk menerapkannya, karena teks hadis tidak selalu muncul dalam praktik ritual ataupun keseharian dari masyarakat. Barangkali untuk secara sederhana mengelompokkan, bentuk resepsi terhadap hadis umumnya dimulai dari resepsi eksegesis baru kemungkinan beralih pada dua resepsi lainnya. Artinya sebelum masyarakat mempraktikkan dalam bentuk kehidupan keseharian, ada peran-peran sentral para ulama atau pemimpin agama tingkat lokal yang melakukan pem-

bacaan terhadap Hadis tersebut.[18]

Saifuddin Zuhri juga menambahkan bahwa sejarah membuktikan, penerimaan Islam di Indonesia berjalin kelindan dengan lokalitas tradisi dan budaya di daerah, melalui peran-peran sentral dari warisan nenek moyang, pemahaman agama, dan kemodernan, dalam membentuk struktur berpikir masyarakat. Walaupun terjadi resepsi eksegesis, tetapi karena kerangka budaya dan posisi sosial (perbedaan zaman, geografis, peran dan struktur sosial, dan lain-lain) maka sangat mungkin terjadi perluasan signifikansi dari makna teks yang ada.[19]

Dalam sejarahnya, penerimaan Islam di Indonesia banyak yang kemudian berjalin berkelindan dengan lokalitas tradisi dan budaya di daerah-daerah. Dalam analisis resepsi, jika khalayak berada dalam kerangka budaya yang sama dengan produser teks, maka pembacaan oleh khalayak terhadap teks kemungkinan masih sama dengan produksi tekstual. Sebaliknya, kalau anggota khalayak berada pada posisi sosial yang berbeda (dalam hal kelas atau gender, dan lain-lain misalnya) dari para produsen teks, khalayak akan bisa memaknai teks itu secara alternatif atau berbeda.[20] Memang resepsi merupakan suatu bentuk teori yang berkembang dalam dunia sastra dalam menganalisis teks, akan tetapi konsep tersebut bisa juga dipakai dalam penelitian terhadap teks-teks nonsastra.

Dalam proses resepsi jika dikaitkan dengan *living hadis,* maka terdapat jarak yang jauh antara praktik yang ada saat ini dengan realitas teks hadis yang ada pada masa

---

[18] *Ibid*., 70.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*., 10.

lalu, sehingga kadangkala seseorang atau masyarakat tidak paham bahwa praktik itu berawal mula dari Hadis. Pertanyaan selanjutnya apakah basis teks Hadis ini harus selalu disadari atau tidak oleh si pelaku? Karena ini adalah kajian praktik atau pengalaman teks di ruang praktik, maka seharusnya teksnya harus ditemukan terlebih dahulu, disadari oleh pelaku praktik, atau sebaliknya terdapat dugaan kuat atas praktik Hadis Nabi di suatu masyarakat. Kenyataan di lapangan, tidak semua narasumber atau informan dapat menunjukkan dalil teks yang dipegangi dalam melaksanakan suatu praktik. Kadang ia tidak hafal, namun tahu kalau teks itu ada dan dia pernah mendengarnya, ada pula yang tahu sejarahnya namun tidak tahu Hadisnya. Dalam banyak kasus, pemahaman mengenai suatu praktik tertentu malah tidak diketahui langsung dalil teks Hadisnya. Pada umumnya, agenlah yang memiliki peran yang sangat penting. Agen di sini dipahami sebagai orang yang memiliki akses kepada pengetahuan tertentu dan menyampaikannya kepada orang lain, seperti kiai, ustaz, modin, dan lain-lain. Dalam bahasa Clifford Geertz ia disebut pula sebagai *culture broker.* Banyak agen yang tidak langsung mendapatkan satu pemahaman atas satu praktik tidak dari Hadis langsung, namun dari kitab-kitab kuning semisal fikih, kalam, maupun akidah, bahkan kitab-kitab mujarabat.[21]

Berdirinya, hidup serta bertahannya suatu tradisi tentunya tidak terlepas dari para agensi yang menjadi pelopor acuan tindakan beragama dalam suatu kelompok masyarakat. Dilihat dari kapasitas serta kemampuan agen untuk bertindak, Max Weber mengidentifikasi ada tiga tipe otoritas agen, yaitu: otoritas tradisional, otoritas kharismatik

[21] *Ibid.*, 12.

dan otoritas legal-rasional. Otoritas tradisional adalah tipe agensi yang keabsahannya bersandar pada adat istiadat. Otoritas kharismatik adalah tipe agensi yang disandarkan pada aspek kharisma atau kualitas istimewa seseorang, serta pengakuan orang lain terhadap kharisma tersebut, sedangkan otoritas legal-rasional adalah kekuatan serta keabsahan agensi yang ditumpukan pada legalitas atau aturan resmi, yakni kepercayaan pada prosedur.[22]

Dalam realitas masyarakat Desa Deresan, tiga tipe agensi tersebut termasuk dalam karakter tokoh elit agama yang mereka jadikan acuan dalam bertindak. Kemudian terkait struktur genealogi bangunan pemikiran hingga terbentuk tradisi tersebut (tradisi Ngapati), agak sulit untuk dilacak, karena beberapa agensi sudah meninggal dunia. Sedikit informasi dan keterangan tentang bagaimana genealogi serta proses transmisi dari tradisi tersebut berkembang, sebagaimana keterangan dari Bapak Subandi selaku *rois* di Desa Deresan, beliau memberikan keterangan bahwa awal mula tradisi tersebut adalah turun temurun dari nenek moyang. Pak Subandi juga tidak begitu mengetahui secara pasti asal usul pelaksanaan tradisi Ngapati di Desa Deresan, beliau hanya meneruskan tradisi nenek moyangnya. Akan tetapi seiring berkembangnya zaman, tradisi Ngapati di Desa Deresan tersebut mengalami proses transmisi. Pak Subandi sebagai *rois* di Desa Deresan menjadikan buku yang berjudul *Tradisi Islami* yang disusun oleh M. Afnan Chafidh sebagai pegangan dalam pelaksanaan tradisi Ngapati.

---

[22] Kamila Adnani, et.al., "Human Agent dalam Tradisi Fikih: Studi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl," *Kudifikasia: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial Budaya STAIN Ponorogo*, Vol. 7, No. 1 (2013), 4.

E. Kesimpulan

Tradisi yang berkembang di masyarakat terkadang dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, baik yang dipengaruhi oleh lingkungan, budaya dan kondisi masyarakat sebab seringkali masyarakat yang agamis dalam menyikapi masalah tertentu berbeda dengan masyarakat awam, masyarakat yang sejahtera berbeda dengan masyarakat yang mayoritas penduduknya kekurangan dan seterusnya. Demikian halnya dengan penyikapan tradisi yang ada di tengah masyarakat, terkadang di masyarakat tertentu tradisi itu ditolak mentah-mentah, tetapi di dalam komunitas masyarakat lainnya dapat diterima dengan baik.

Masyarakat Desa Deresan ramah dan terbuka dengan beragam tradisi, termasuk di dalamnya adalah tradisi Ngapati. Tradisi Ngapati yang dipraktikkan di Desa Deresan adalah tradisi yang dilaksanakan secara turun-temurun dengan maksud mendoakan sang janin ketika janin berusia empat bulan di dalam kandungan. Bagi masyarakat Deresan, tradisi tersebut juga dilaksanakan karena berlandaskan *nash* Hadis. Dengan melihat konteks hadis dengan tradisi Ngapati yang ada di masyarakat Deresan, maka tradisi Ngapati merupakan simbol untuk mendoakan janin yang berusia empat bulan di dalam kandungan. Selain di Desa Deresan, tradisi Ngapati juga dipraktikkan di daerah lain. Namun dalam pelaksanaannya terdapat sedikit perbedaan.

Tradisi Ngapati telah menjadi tradisi warisan dari generasi dalam sejarah manusia. Praktik, motif dan perintah agama merupakan hal yang melatarbelakangi praktik tradisi Ngapati hingga saat ini khususnya di Desa Deresan. Normativitas Islam, praktik tradisi Ngapati menjadi salah satu diskursus yang dibahas dalam Hadis Nabi Saw.

Praktik tradisi Ngapati merupakan hasil konstruksi sosial yang didasarkan pada interpretasi pengetahuan masyarakat yang kemudian mengalami proses transmisi. Media yang digunakan adalah bahasa sebagai alat untuk mendiskripsikan proses, manfaat, dampak dan harapan dari tradisi Ngapati sehingga menjadi kebiasaan hingga saat ini. Praktik tradisi Ngapati mendapat legalitas dari pihak keagamaan, serta masyarakat khususnya di Desa Deresan.

Daftar Pustaka

Adnani, Kamila, et.al. "Human Agent dalam Tradisi Fikih: Studi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl." *Jurnal KUDIFIKASIA,* Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial Budaya STAIN Ponorogo, Vol 7, No. 1, 2013.

Hadis Riwayat Bukhari. CD Room Maktabah Syamilah.

Geertz, Clifford. *Agama Jawa Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. terj. Aswab Mahasin & Bur Rasuanto. Cet II. Depok: Komunitas Bambu, 2014.

Jamil, Abdul, et.al. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Gama Media, 2002.

Mujahid, Ahmad. "Pembacaan Empat Surat Pilihan dalam Tradisi Ngapati (Empat Bulanan): Studi Living di Dusun Geger, Tegalrejo, Magelang." *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.

Munawwir. *Almunawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2000.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion,* terj. Inyiak Ridwan Muzir dan M. Syukuri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

Safira, Aldy Selania Muhammad Daniel. "Tradisi Mapati dan Mitoni Masyarakat Jawa Islam." *Prosiding the 5th International Conference on Indonesian Studies 'Ethnicity and Globalitation'*.

Su'aidi, Hasan. "Ngapati dalam Tradisi Masyarakat Banyuurip Studi Living Hadits." *Jurnal Penelitian,* Vol. 12, No. 2, November 2015.

Su'aidi, Hasan. "Korelasi Tradisi "Ngapati" dengan Hadis Proses Penciptaan Manusia." *Jurnal RELIGIA*.

Suwito. "Slametan dan Kosmologi Jawa: Proses Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa." *Jurnal Ibda',* P3M STAIN Purwokerto, 2007.

Zuhri, Saifuddin & Subkhani Kusuma Dewi. *Living Hadis Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*. Yogyakarta: Q-Media, 2018.

Wawancara dengan Bapak Subandi, seorang *rois* atau Pemuka agama di Desa Deresan Ringinharjo, Kabupaten Bantul, Yogyakarta, pada 15 Maret 2018.

Tradisi Mitoni:
Studi Kasus di Daerah Mlangi

Ahmad Mizani Shofa
Siti Mujarofah

A. Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang kaya keberagaman, dari berbagai suku dan daerah mempunyai tradisi-tradisi yang berbeda-beda, hal ini yang membuat Indonesia semakin kaya budaya-budaya yang unik. Tradisi-tradisi yang diwariskan dari nenek moyang yang terus dilakukan menjadi ritual atau kegiatan yang wajib bagi suatu daerah itu. Tradisi-tradisi ini masih sangat melekat pada masyarakat-masyarakat yang meyakini tradisi yang diwarisi nenek moyang secara turun temurun.

Tradisi yang ada pada masyarakat sekarang merupakan hasil dari peradaban pada masa lalu yang kemudian tetap menjadi kegiatan-kegiatan ritual, seperti di Jawa. Jawa mempunyai tiga provinsi, yaitu Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat. Dan setiap provinsi mempunyai beberapa kabupaten dan setiap kabupaten memiliki kecamatan dan setiap kecamatan memiliki beberapa desa, dan setiap desa memiliki tradisi-tradisi yang berbeda. Bisa kita bayangkan berapa banyak jika kita menghitung tradisi-tradisi yang ada di Indonesia ini. Tradisi-tradisi mempunyai simbol-simbol

sebagai rasa syukur atau harapan yang ditujukan kepada sang pencipta. Seperti contoh tradisi ketika ada bayi yang masih ada di dalam kandungan atau janin, bayi ketika sudah dilahirkan, dan orang yang sudah meninggal, tetapi setiap daerah memiliki cara sendiri-sendiri untuk mengapresiasi tradisi atau acara tersebut.

Sama halnya dengan tradisi mitoni atau tujuh bulanan yang ada di daerah Mlangi di Kota Yogyakarta. Di daerah Mlangi merupakan kawasan pondok pesantren yang berdiri sekitar delapan belas pondok pesantren di sana, meskipun di daerah pesantren tradisi-tradisi lama seperti tujuh bulanan masih tetap dilaksanakan di Mlangi. Hal ini yang membuat peneliti ingin menggali dan menelusuri lebih jauh, bagaimana tradisi tujuh bulanan yang dilakukan masyarakat Mlangi dengan berlatar belakang pesantren, untuk mengetahui tujuan yang dimaksud maka peneliti mencoba mengali lebih dalam tradisi Mitoni di daerah Mlangi dengan menggunakan metode teori Clifford Geertz tentang kebudayaan dan agama, Geertz mendefinisikan agama bukanlah sebuah ideologi semata, akan tetapi adanya simbol-simbol, serta nilai-nilai dalam masyarakat yang kemudian menjadi sistem kepercayaan mereka.[1]

Dalam hal politik kebudayaan Geertz mendefinisikan antara gagasan-gagasan dan kepercayaan yang berkaitan dengan kenyataan, baik itu berupa fakta atau perjuangan untuk menemukan fakta dalam kenyataan, atau bahkan tanggapan terhadap munculnya suatu kenyataan.[2] Pikiran

---

[1] Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 46-49.

[2] Clifford Geertz, *Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 7-9.

manusia merupakan sebuah proses misterius yang mempunyai rahasia dalam sebuah simbol-simbol. Objek-objek yang mempengaruhi dan memberikan suatu gambaran, tanda atau isyarat dalam pengalaman yang kemudian manusia memasukkan makna pada hal tersebut, hal ini yang menjadikan studi kebudayaan menjadi ilmu yang positif.[3] Melalui simbol-simbol tersebut, Geertz menemukan pengaruh agama bagi masyarakat, ia kemudian menyimpulkan agama sebagai berikut:

1. Sistem simbol, segala sesuatu yang memberikan ide-ide kepada seseorang. Ide-ide dan simbol tersebut bukan murni milik privasi, tetapi sebenarnya ide dan simbol itu berada di dalam pemikiran individu, kemudian dapat diangkat ke ranah publik sehingga dapat dikaji secara objektif.[4]
2. Menciptakan perasaan motivasi, agama merupakan suatu simbol yang mana mengerakkan para pengikutnya untuk melakukan sesuatu.[5] Simbol-simbol itu kemudian diekpresikan dengan adanya tindakan-tindakan.
3. Membentuk konsepsi, agama mempunyai peran sebagai pembentuk sebuah konsep-konsep tatanan seluruh eksistensi, hal ini yang menyebabkan peran agama dalam kehidupan sangat penting, sehingga timbullah perasaan dan motivasi yang kemudian membentuk konsep-konsep dalam beragama. Geertz menyatakan bahwa agama mencoba menjelaskan tentang realitas

---

[3] Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 46-49.

[4] Daniel L. Plas, *Seven Theories of Religion,* terj. Inyiak Ridwan Muzir dan M. Syukuri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2011), 343.

[5] *Ibid.*

kehidupan, bahwa adanya hidup dan mati tentang dunia. Memaknai agama tidak hanya untuk mengatur kehidupan sehari-hari semata, tetapi berpusat pada makna akhir yaitu akhirat.[6]

4. Meletakkan konsepsi-konsepsi ini pada pancaran-pancaran faktual, Geertz mengatakan bahwa agama atau perspektif religius memperdalam pemusatan perhatiannya pada fakta dan mencoba menciptakan aura faktualitas (mengandung kenyataan dan kebenaran).[7]
5. Perasaan dan motivasi ini akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik. Agama membentuk tatanan kehidupan dan sekaligus memiliki posisi yang istimewa di dalam tatanan tersebut. Simbol-simbol yang ada pada agama dianggap penting dari apapun.[8]

Penelitian *living hadis* biasnya memilih untuk terjun kelapangan untuk wawancara secara langsung dalam mengumpulkan data. Pemilihan wawancara pada dasarnya tergantung pada preferensi peneliti, setidaknya memiliki tiga tipe wawancara, yaitu wawancara terstruktur, semi terstruktur dan tidak terstruktur.[9] Dalam penelitian tentang *mitoni* di Dusun Mlangi penulis mengunakan wawancara terstruktur, dimana penulis sebelumnya menyiapkan daftar pertanyaan sebanyak mungkin. Serta penulis memfokuskan pada pertanyaan-pertanyaan yang berhubungan dengan tradisi *mitoni* di Dusun Mlangi.

---

[6] *Ibid.,* 344.

[7] Geertz, *Kebudayaan dan Agama,* 46-49.

[8] Plas, *Seven Theories of Religion,* 344.

[9] Saifuddin Zuhri & Subkhan Kusuma Dewi, *Praktik, Resepsi, Teks dan Transmisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), 120.

B. Tradisi Mitoni di Mlangi

1. Layout Dusun Mlangi

Mlangi merupakan salah satu kampung tua dan juga merupakan tempat wisata religi di Sleman Yogyakarta. Mlangi terletak di Desa Nogotirto, Kecamatan Gamping, Kabupaten Sleman, Provinsi Yogyakarta. Mlangi diambil dari kata *mulang* (Bahasa Jawa) yang dalam Bahasa Indonesia berarti mengajar. Tanah Mlangi ini salah satu tanah perdikan (tanah bebas pajak) yang ada di Yogyakarta yang terletak di sebelah barat daya Keraton Ngayogyakarta dan mempunyai Masjid Pathok Negara.[10] Selain Mlangi, dusun yang mempunyai Masjid Pathok Negara adalah Ploso Kuning (Sleman) yang berada di timut laut keraton, Babadan di timur keraton (Bantul) dan Dongkelan berada di sebelah selatan keraton.[11] Dusun-dusun tersebut sampai saat ini disebut sebagai kampung santri (daerah religius). Pathok Negara sebagai cerminan watak dan karakter keraton, sebab posisinya sebagai hasil cipta dari keraton, dimaksudkan sebagai benteng moral dan pelestarian nilai-nilai keislaman yang mengontrol batas-batas spiritual keraton. Hal ini ditandai dengan suatu hal yang dimiliki Pathok Negara ditandai dengan karakter yang dimiliki keraton.[12]

---

[10] Pathok Negoro merupakan desa-desa yang menjadi benteng spiritual bagi Negara mataram. Lihat M. Jadul Maula (ed.), *Ngesuhi Deso Sak Kukuban: Lokalitas Pluralisme, Modal Sosial Demokrasi* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 146.

[11] S. Ilmi Albiladiyah, *Pathok Negoro sebuah Bentuk Benteng Hukum pada Abad 18 di Yogyakarta* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1993).

[12] Yenny Retno Mallany, *Pathok Negoro Mengalami Perubahan Zaman* (Yogyakarta: PolGov, 2015), 6-7.

Dusun Mlangi mempunyai dua RW yang terbagi ke dalam delapan RT. Di dusun ini kepala dusun, RT dan RW mempunyai wewenang hanya dalam masalah administratif. Sebagai kampung santri, peran seorang kiai lebih berpengaruh besar terhadap masyarakatnya, dari wilayah tradisi sampai wilayah politik. Mlangi merupakan kampung santri yang cukup dikenal, ada belasan pondok pesantren mempunyai banyak santri baik berasal dari lokal sendiri maupun dari luar Yogyakarta. Belajar ilmu agama dari di Mlangi masih banyak. Kiai-kiai masih banyak, dan begitu juga pesantrennya. Adapun pondok yang berdiri di Mlangi yaitu di antaranya: PPM Aswaja Nusantara, PP as-Salafiyah, PP al-Nasysyath dan lain-lain. Karena itulah suasana religius begitu terasa ketika memasuki Dusun Mlangi. Sudah menjadi tradisi bagi warga Mlangi untuk mengenakan pakaian sopan, yaitu dengan memakai sarung bagi laki-laki dan memakai jilbab bagi wanita.[13]

Di Dusun Mlangi mempunyai sangkutan yang erat dengan Kiai Nur Iman. Beliau adalah kakak kandung dari Sri Sultan Hamengkubuwono I, itu mengapaga hubungan Mlangi dengan keraton sangat dekat hingga saat ini. Tidak mengherankan jika di Dusun Mlangi masih banyak tradisi yang tetap dipertahankan dan dilestarikan. Mlangi disebut dengan kampung santri yang masih melestarikan tradisi-tradisi leluhur. Seperti tradisi *mitoni, mauludan*, dan juga tradisi-tradisi yang lain. Ada acara-acara khusus ketika Sri Sultan datang ke Dusun Mlangi yaitu ketika dilangsungkan *haul* Kiai Nur Iman setiap tahunnya, atau bahkan sesekali

[13] Zunly Nadia, "Tradisi Maulid pada Masyarakat Mlangi Yogyakarta," *Jurnal Esensia*, Vol. XII, No. 1, Januari 2011, 369-370.

shalat Jumat di Masjid Pathok Negara.[14] Makam Kiai Nur Iman menjadi salah satu tempat tujuan peziarah dari berbagai daerah terutama pada malam Jumat dan Minggu.

Sebagian besar masyarakat dusun Mlangi membanggakan menjadi keturunan Kiai Nur Iman, sebab merasa memiliki hak-hak istimewa, seperti menjadi pemimpin organisasi atau dipanggil raden. Oleh karenanya, banyak dari warga merasa keturunan dari Kiai Nur Iman. Kecenderungan untuk menisbahkan identitas keluarga, individu sebagai anak keturunan mbah Nur Iman ini menyebabkan munculnya pembelahan di kalangan masyarakat Mlangi menjadi dua kelompok masyarakat: Mlangi *jero* (dalam) dan Mlangi *jobo* (luar).[15]

Pusat kegiatan Dusun Mlangi adalah masjid. Berbagai kegiatan dilaksanakan di masjid. Karenanya masjid tidak pernah sepi dari kegiatan. Mulai dari shalawatan, tahlilan, tirakatan, dan sebagainya. Sehingga masjid menjadi media silaturrahim antarumat. Adapun paham keagamaan mayoritas masyarakat Mangi adalah kaum Nahdliyin, meskipun juga ada yang Muhammadiyah. Kebanyakan yang Muhammadiyah tinggal di daerah *kledokan* atau sering disebut Mlangi Barat.

Dalam hal ekonomi, etos kerja masyarakat Mlangi memang dikenal sangat tinggi, warga Mlangi, sebagian masyarakat Mlangi adalah pedagang. Kebanyakan dari mereka membuka usaha konveksi baju batik yang bahan-

[14] Muhammad Fuad Riyadi, *Kampung Santri: Tatanan dari Tepi Sejarah* (Yogyakarta: Itaqqa Press, 2011), 29.

[15] Umi Azizah, "Masjid Phatok Negoro Mlangi: Respons Masyarakat Mlangi terhadap Renovasi Masjid Tahun 2012 M," *Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 1, No. 2 (2017), 216-219.

bahannya diambil dari kota lain yang kemudian dijual di Pasar Bringharjo dan toko-toko sekitar Yogyakarta. Begitu uletnya orang Mlangi sering dijuluki dengan sebutan "China Jawa". Dalam hal pekerjaan warga Mlangi jarang sekali yang menjadi PNS ataupun petani.[16]

Dalam hal pendidikan, masyarakat Mlangi yang berpendidikan sarjana sangat sedikit sekali, kebanyakan lebih memilih pendidikan pesantren daripada pendidikan formal. Hal ini, bukan karena mereka tidak mampu secara ekonomi akan tetapi lebih pada *image* negatif pendidikan formal. Karena banyaknya akibat negatif dari pendidikan formal seperti masalah pergaulan, maka kebanyakan masyarakat Mlangi memilih pendidikan pesantren. Karena bagi mereka yang penting bisa ngaji, baca tulis dan berhitung. *Toh*, banyak masyarakat Mlangi sukses bukan karena pendidikan formal. Di Mlangi, seseorang yang bisa membaca dan menguasai kitab kuning lebih bisa dibanggakan ketimbang orang yang berpendidikan tinggi tanpa belajar ilmu agama. Karenanya mengaji di pesantren menjadi tradisi yang masih dipertahankan terus hingga saat ini.[17]

1. Deskripsi Mitoni

Sebelum masuknya agama Hindu ke Indonesia lebih khusunya ke Jawa, masyarakat Jawa sudah memiliki aliran kepercayaan sendiri, yang di sebut dengan aliran *kejawen*. Aliran *kejawen* ini memiliki sistem kepercayaan kepada alam, yang meyakini ada kekuatan supranatul yang ada di sekeliling atau di luar kehidupan manusia. Untuk memperkuat

---

[16] Hasil observasi lapangan dan wawancara dengan mbah Slamet, pada 15 Maret 2018 di rumah beliau.

[17] Zunly Nadia, "Tradisi Maulid pada Masyarakat Mlangi," 370-373.

keyakinan-keyakinan tersebut, dilakukan ritual-ritual pemujaan supaya mendapatkan perlindungan, dan dijauhkan dari kejahatan. Ritual-ritual yang dilakukan masyarakat seiring berjalannya waktu mendorong kebudayaan yang kemudian menjadi hukum adat, hal ini kemudian terciptanya suatu tradisi.[18]

Salah satu tradisi yang sering dijumpai yaitu *mitoni* (*mituni, mitu, pitu*). *Mitoni* berasal dari kata *pitu* yang artinya tujuh, sehingga pada usia tujuh bulanan merupakan acara memperingati adanya janin dalam perut ibunya dengan dibacakan bacaan-bacaan tertentu yang ditujukan kepada janin, yang berumur tujuh bulan sudah berbentuk sempurna sebagai manusia. Tujuh bulanan atau dalam istilah Jawa disebut dengan *pitonan* atau *mitoni*, merupakan tradisi yang mengharapkan kebaikan-kebaikan untuk sang janin.[19]

Harapan-harapan yang ditujukan dengan membaca doa-doa atau ayat-ayat al-Qur'an yang bernilai pahala, hal ini menjadi tujuan atau niat yang baik. Menurut peneliti, tradisi mitoni merupakan perpaduan yang sangat erat antara budaya dan agama, sebab di dalam pelaksanaan tradisi *mitoni* banyak kegiatan-kegiatan yang mengandung nilai-nilai Islam. Seperti acara *mitoni* yang ada di Dusun Mlangi, acara tujuh bulanan yang ada di daerah Mlangi, mekipun di daerah Mlangi sangat banyak pesantren dan masyarakat yang agamis namun tradisi-tradisi *mitoni* masih tetap dilaksanakan sampai sekarang.

---

[18] Suwardi Endraswara, *Buku Pintar Budaya Jawa Mutiara Adiluhung Orang* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2005), 84.

[19] Muhamad Mustaqim, "Pergeseran Tradisi Mitoni: Persinggungan antara Budaya dan Agama," *Jurnal Penelitian*, Vol. 11, No. 1 (Februari 2017), 125.

Tradisi *mitoni* mempunyai perbedaan yang cukup menarik, sebab tradisi *mitoni* di Mlangi antara tradisi Jawa dan nilai keislaman berjalan beriringan, sehingga di Mlangi tradisi *mitoni* terus berkembang. Tidak ada ritual khusus yang sama persis seperti tradisi yang dahulu ketika para terdahulu melakukannya, seperti simbol-simbol makanan yang diisi dengan tradisi keislaman, makanan-makanan tersebut khusus dibuat untuk acara tersebut.

Tradisi Jawa yang masih melekat di kalangan pesantren di daerah Mlangi, namun ada hal yang menarik di antaranya ialah perpaduan budaya dan agama, dengan membacakan Shalawat Nariyah sebanyak 4444 kali dengan bersama-sama hingga mencapai angka tersebut. Jumlah 4444 merupakan simbol dari empat perkara yang telah ditetapkan oleh Allah kepada sang janin. Empat perkara tersebut yaitu rezeki, jodoh, mati, dan takdir. Dengan membaca Shalawat Nariyah sebanyak 4444 diharapkan suatu kebaikan bagi janin ketika nanti lahir dan hidup di dunia.[20]

> Meskipun di dalam Hadis Nabi Muhammad tidak ada anjuran ataupun larangan tentang tradisi-tradisi *pitonan* atau *mitoni*, namun masyarakat mempercayai bahwa acara *pitonan* tersebut baik, dan masyarakat beranggapan bahwa sesuatu yang baik dan tidak ada pada zaman Nabi Muhammad tidak ada bukan berarti beliau lupa atau tidak boleh, akan tetapi hal itu belum terbahas dan itu diserahkan kepada umat yang kemudian menjadi tradisi.[21] Diserahkan dapat diartikan menjadi ijtihad bagi masyarakat tersebut.

[20] Hasil wawancara kepada warga Mlangi yang bernama Ihsan pada 15 Maret 2017. Bapak Ihsan adalah seorang mursyid tarekat di Mlangi.

[21] *Ibid*.

Sesuatu yang belum terbahas, jika dilihat dari kalimat dari bapak Ihsan di atas yang mana bapak Ihsan merupakan salah satu penganut tarekat. Bapak Ihsan menjelaskan bahwa mengartikan Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin,* yang mana setiap negara memliki beragam tradisi yang dimilikinya yang kemudian dengan tradisi tersebut agama Islam membolehkan melakukannya dengan landasan bahwa nabi juga mengadopsi tradisi Suku Quraish pada saat itu, yang kemudian diisi dengan syariat-syariat Islam atau dalam masyarakat lebih dikenal dengan istilah lebih Islami.[22]

> Perayaan tujuh bulanan yang meskipun tidak memiliki dalil khusus yang membahasnya, namun acara tersebut menlakukan syariat yang dianjurkan oleh agama Islam, maksudnya yaitu di dalam acara tujuh bulanan lebih mengedepankan anjuran untuk silaturrahmi, shodaqoh dan berdoa. Acara tujuh bulanan dilaksanakan dengan mengundang tetangga kemudian membacakan doa-doa dan kemudian makan, hal ini mengandung nilai-nilai Islam.[23]

C. Resepsi dalam Tradisi Mitoni

Tradisi-tradisi yang berkembang di dalam masyarakat mempunyai cara tersendiri yang membuatnya semakin beragam. Setiap daerah masih mempertahankan tradisi yang lama atau tradisi yang masih *kejawen*, namun ada juga yang sudah berkembang. Seperti di daerah Mlangi tradisi *piton-piton* atau *mitoni* misalnya, dimana tradisi *pitonan*

[22] *Ibid.*

[23] Hasil wawancara kapada bapak Darul Azka. Beliau merupakan alumni Pondok Pesantren Lirboyo, salah satu pondok yang besar sekaligus tua yang ada di Jawa Timur tepatnya di Kabupaten Kediri.

atau tujuh bulanan yang ada di Mlangi mengalami perubahan dari masa nenek moyang dulu samapai sekarang. Perubahan-perubahan yang disepakati oleh masyarakat menjadi semakin berkembang.

Perkembangan-perkembangan atau perubahan itu seperti penyajian makanan, menurut Bapak Ihsan, pada mula dulu acara tujuh bulanan menyajikan makanan yang terbaik pada saat itu, sama halnya dengan sekarang, maka kita tidak perlu untuk menyajikan makanan yang sama persis dengan dahulu, sebab zamannya telah berubah. Makanan yang terbaik pada zaman dulu belum tentu menjadi terbaik pada zaman sekarang, maka sajikanlah makanan yang terbaik pada saat sekarang ini.[24]

Pelaksanaan acara *mitoni* ini dimulai dengan membaca doa yang ditujukan kepada Nabi Muhammad sebagai rasa cinta antara umat Muhammad, kemudian kepada para nenek moyang, dan yang terakhir ditujukan kepada sang janin. Meminta supaya menjadi anak yang baik, dan diberikan kelancaran dalam waktu kelahirannya nanti. Setelah doa, dilanjutkan dengan membaca Shalawat Nariyah sebanyak 4444, metode yang digunakan dalam perhitungan jumlah tersebut, masyarakat Mlangi memiliki tradisi yang cukup unik, yaitu dengan memotong tangkai pohon ketela menjadi 44 bagian, setiap tangkai bernilai 100 bacaan Shalawat Nariyah.[25] Setelah itu setiap orang mengambil potongan-

---

[24] Makanan terbaik disini bukan berarti mahal dan mewah, namun makanan yang terbaik di sini yaitu makanan yang enak dan orang yang mempunyai hajat mampu dalam arti dipandang dari segi ekonomi, membelikan makanan yang terbaik. Sebab tidak semua dalam masyarakat tersebut semaunya kaya atau mampu, ada juga yang hidupnya pas-pasan, maka dari itu penyajian makanan tidak dibatasi harus sama.

[25] Menggunakan pohon ketela sebab pohon ketela sangat mudah

potongan tangkai pohon ketela yang sudah disiapkan dan membaca shalawat sebanyak 100 kali, jika sudah selesai, maka mereka akan mengambil lagi hingga tangkai pohon ketela yang disiapkan habis. [26]

Salah satu Hadis yang menjadi landasannya ialah sebagai berikut:

> قال أبو بكر محمد بن عبد الباقي, قال أنبا أبو محمد الجوهري, قثنا عبد العزيز بن جعفر الحرقي, قثنا شعيب بن محمد الوازع, قثنا إسحاق بن إبراهيم المروزي, قال: حدثني الحارث بن النعمان بن سالم, قثنا الحارث بن النعمان بن سالم, قال: دخلت على أنس بن مالك, فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصدقة تمنع سبعين نوعا من أنواع البلاء, أهوانه الجذام والبرص. قال الحارث: اسم هذا الشيخ على اسمي, واسم أبيه على اسم أبي, واسم جده على اسمه جدي.
>
> (Abu Bakar Muhammad bin 'Abdul Baqi berkata, Abu Muhammad al-Jauhari telah menceritakan kepada Abdul Aziz bin Ja'far al-Khuroki, telah menceritakan kepada kami Syu'aib bin Muhammad al-Wazi', telah menceritakan kepada kami, Ishaq bin al-Marwazi, berkata: Kharis bin Nu'man bin Salim menceritakan kepadaku, telah bercerita kepada kami Kharis bin Nu'man bin Salim berkata, "Aku masuk kepada Anas bin Malik, lalu ia berkata Rasulullah bersabda, sedekah dapat mencegah 70 macam bencana, dan yang

---

dijumpai di dalam masyarakat Mlangi, selain itu Dusun Mlangi masih terbilang desa dan masyarakatnya masih banyak berprofesi sebagai petani.

[26] Hasil wawancara dengan bapak Selamet, salah satu warga Mlangi.

paling ringan adalah penyakit kusta dan sopak." H.R. Tabrani)[27]

Hadis-hadis tentang anjuran-anjuran tentang shedakah dan juga silaturrahmi menjadi landasan utama sebagai pelaksanaan tradisi *mitoni* yang ada di daerah Mlangi. Sebab di dalam pelaksanaan acara *mitoni* atau tujuh bulanan yang ada di daerah Mlangi ada makanan-makanan sebagai sajian untuk orang-orang yang diundang serta yang membacakan doa untuk sang janin. Penyajian makanan yang diberikan kepada orang lain menjadi nilai sedekah bagi yang mempunyai hajat atau kepentingan. *Balak* atau malapetaka (hal-hal yang buruk) bisa terjadi kepada siapa saja, maka memperbanyak sedekah untuk menghindari atau untuk meminta dilindungi dari hal-hal yang buruk yang akan menimpa sang janin. Maka dari itu setiap anak yang ada di desa Mlangi rata-rata telah di-*pitoni* ketika di dalam perut sang ibu.

Sedekah juga mengandung rasa syukur kepada pencipta atas diberikannya suatu rezeki berupa anak. Ungkapan-ungkapan perasaan senang diekspresikan dengan bersedekah kepada sesama, khususnya kepada tetangga sebagai orang yang paling dekat dengan jarak rumah. Jarak di sini bisa dihitung sepuluh rumah ke kanan, ke kiri belakang, dan ke depan. Sebab rumah yang ada di desa biasanya tergolong berdekatan antara rumah satu dengan lainnya.

D. Tradisi Mitoni dalam Perspektif Clifford Geertz

Clifford Geertz beranggapan bahwa kebudayaan sebagai jaringan-jaringan makna yang ditenunnya sendiri dan analisis bukanlah sebuah ilmu eksperimental untuk mencari

[27] Ibnu Jauzi, *al-Birr wa ash-Shilah,* Bab 47, No. 279.

hukum, akan tetapi dalam bentuk ilmu interpretatif untuk mencari makna.[28] Geertz mencoba untuk membuat suatu konsep kebudayaan yang bersifat interpretatif, dimana suatu kebudayaan dilihat sebagai suatu teks yang perlu diinterprestasikan maknanya. Geertz berpendapat bahwa tradisi *slametan* atau *mitoni* merupakan suatu wadah masyarakat untuk mempertahankan suatu tradisi yang ada serta aspek kehidupan sosial. *Slametan* diadakan untuk merespons suatu kejadian yang ingin diperingati. Dalam setiap peringatan selalu ada sesuatu yang khas (isinya berbeda-beda tergantung acara yang diperingati).[29]

Dalam pendahuluan telah dijelaskan, bahwa untuk menganalisis data tentang *mitoni* penulis mengunakan teori Geertz, yang mana Geertz memiliki lima poin penting di antaranya sebagai berikut:

1. *Sistem simbol,* segala sesuatu yang memberikan ide-ide kepada seseorang. Ide-ide dan simbol tersebut bukan murni milik privasi, akan tetapi sebenarnya ide dan simbol itu berada di dalam pemikiran individu, kemudian dapat diangkat ke ranah publik. Sehingga dapat dikaji secara objektif.[30] Simbol ini kemudian disampaikan oleh otoritas dengan gaya yang persuasif yang menyarankan tindakan tertentu. Adapun simbol-simbol tersebut adalah:
    a. Membaca hadiah Fatihah kepada leluhur, sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur terdahulu.

[28] Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, 5.

[29] Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Kebudayaan Jawa* (Depok: Komunitas Bambu, 2014), 3-8.

[30] Plas, *Seven Theories of Religion,* 343.

b. Membaca Shalawat Nariyah sebanyak 4444, sebagai simbol dari empat perkara, yaitu rezeki, jodoh, mati, dan takdir. Selain itu, membaca shalawat ditujukan mendapat berkah dari Nabi Muhammad.

2. *Menciptakan perasaan motivasi,* agama merupakan suatu simbol yang mana mengerakkan para pengikutnya untuk melakukan sesuatu.[31] Simbol-simbol itu kemudian diekpresikan dengan adanya tindakan-tindakan. Di dalam tradisi *mitoni* orang tua memiliki motivasi agar janin yang dikandung menjadi anak yang sholeh-sholehah dengan mengalap berkah dari bacaan Shalawat Nariyah. Selain itu, orang tua juga memohon agar diberi kelancaran dalam proses persalinan.
3. *Membentuk konsepsi,* agama mempunyai peran sebagai pembentuk sebuah konsep-konsep tatanan seluruh eksistensi, hal ini yang menyebabkan peran agama dalam kehidupan sangat penting, sehingga timbullah perasaan dan motivasi yang kemudian membentuk konsep-konsep dalam beragama. Geertz menyatakan bahwa agama mencoba menjelaskan tentang realitas kehidupan, bahwa adanya hidup dan mati tentang dunia. Memaknai agama tidak hanya untuk mengatur kehidupan sehari-hari semata, akan tetapi berpusat pada makna akhir yaitu akhirat.[32] Konsepsi tentang agama tersebut yaitu tentang keutamaan membaca shalawat.

---

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.,* 344.

4. Meletakkan konsepsi-konsepsi ini pada pancaran-pancaran faktual, Geertz mengatakan bahwa agama atau perspektif religius memperdalam pemusatan perhatiaannya pada fakta dan mencoba menciptakan aura faktualitas (mengandung kenyataan dan kebenaran).[33] Pelaksanaan tradisi *mitoni* di Dusun Mlangi ditandai dengan membaca Shalawat Nariyah, yang dilaksanakan setelah shalat Maghrib.
5. Perasaan dan motivasi ini akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik. Agama membentuk tatanan kehidupan dan sekaligus memiliki posisi yang istimewa di dalam tatanan tersebut. Simbol-simbol yang ada dalam agama dianggap penting dari apapun.[34] Di dusun Mlangi memiliki tradisi yang cukup unik, sebab tradisi sebelum kelahiran hanyalah acara *mitoni*, tidak ada acara empat bulanan atau *ngapati*.

E. Transmisi Pengetahuan Tradisi Mitoni di Mlangi

Kebudayan diartikan sebagai simbol-simbol, ide-ide, dan nilai-nilai bersatu dalam mode logika yang penuh makna, yang kemudian bertentangan dengan dengan mode kasual fungsional yang mengkarakterkan sistem sosial dengan lebih baik.[35] Kebudayaan sebagai sarana studi dan pada tanggapan teoretisnya tentang bagaimana semestinya studi antropologi harus dilaksanakan, dengan demikian kebudayaan tidak dapat dianggap sebagai kekuatan yang menentukan tindakan-tindakan manusia, tapi maknanya dapat dimengerti

[33] Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, 46-49.

[34] Plas, *Seven Theories of Religion*, 344.

[35] Richard A Shweder & Byron Good, *Geertz dan Para Koleganya* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 88-89.

dengan baik.[36] Keyakinan serta pemahaman tentang agama, dari sumber yang sama merupakan kekuatan yang sekaligus mengkhususkan dan menyamaratakan, kemudian timbullah suatu kemampuan untuk mengikat satu perangkat konsepsi-konsepsi dengan kehidupan di masyarakat.[37]

Di Dusun Mlangi yang merupakan daerah pesantren, yang mana setiap tradisi yang ada selalu dikaitkan dengan agama, dan juga tradisi yang dilakukan sudah sejak lama. Bapak Irwan mengatakan,

> Masyarakat Mlangi merupakan keteturunan dari Mbah Kiai Nuriman, sedangkan tradisi *mitoni* bersumber dari Sunan Kalijaga, yang mana sunan Kalijaga mempunyai sahabat yang bernama Syekh Siti Jenar, Syekh Siti Jenar memiliki murid Sunan Pangung, dan Sunan Pangung memiliki murid Mbah Nuriman, masyarakat Mlangi mempercayai bahwa sebagian besar masyarakat di Dusun Mlangi merupakan keturunan dan murid dari Mbah Nuriman.[38]

Tradisi *mitoni* yang sudah sejak lama dilakukan dalam perlaksanaannya bersumber pada kitab *Qurrathul 'Ain bi Fatwa Ismail al-Zain Li Syaikh al-Ulama Jalail Ismail 'Usman Zainul Yaman*. Di dalam kitab tersebut dijelaskan bahwa bolehnya melakukan tradisi *mitoni* yang mengandung nilai-

[36] Clifford Geertz, *Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Ilmu Sosial, 1982), ii-iii.

[37] *Ibid*., 19-23.

[38] Bapak Irwan merupakan salah satu tokoh agama yang memiliki pondok pesantren di Dusun Mlangi, meskipun beliau masih tergolong kiai muda namun beliau cukup menguasai ilmu agama. Hasil wawancara dengan Bapak Irwan pada 11 April 2018.

nilai keislaman yang dapat bernilai pahala, sebab masih banyak tradisi-tradisi *mitoni* yang masih menggunakan tradisi-tradisi lama. Yang masih kental dengan adat Jawa yang masih mengunakan *siraman* (mandi malam bagi orang tua janin).

حول وليمة الحمل وغسل الحامل أمام عدد النسوة

سؤال: ما قولكم سيدي في حكم وليمة الحمل ثم الذي يعتاده بعض أهل بلدنا في تلك الوليمة أن الحامل يغسلها الحاضرات من النسوة المدعوات حينما أردن أن ينصرفن من بيتها وهي جالسة وبين يديها نرجيل أصفر وبيض وغيرها مما يعتقدون أنه لا بد أن يكون معها فصيبن على رأسها ماء مخلوطا بشيء من حانوط أو نحوه. وبعضهم يكتفي بإطعام الطعام وقراءة ما تيسر من القرآن والصلاة على خير الأنام. نسألكم عن حكمها مع ما تضمنته تلك الوليمة من الأمور المذكورة؟

الجواب والله الموفق للصواب: أن وليمة الحمل المذكورة في السؤال ليست من الولائم المشروعة فهي بدعة وقد تكون بدعة قبيحة لما يصحبها من العادات الذميمة كالأشياء التي ذكرت في السؤال وكل ذلك مذموم إلا ما ذكر آخرا من قول السائل وبعضهن يكتفين بقراءة القرآن ثم ينصرفن. وأما ما عدا ذلك فكله من المنكرات والعادات القبيحة التي ينبغي التنبيه على قبحها ونصيحة متعاطيها. فإن العوام إذا وجدوا ناصحا أمينا من أهل العلم يقصد بنصيحته ابتغاء وجه الله يتلقون نصيحته بالقبول وتقع منهم موقعا حسنا فيجب على أهل العلم معالجة مثل هذه الأمور بالموعظة الحسنة

والنية الصالحة والأساليب النافعة للمسلمين قال تعالى ((فذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)) وقال تعالى ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)) والله سبحانه وتعالى أعلم.[39]

(Pertanyaan: Apa pendapat Kiai tentang *walimah al-haml* (mitoni) yang biasa dilakukan oleh masyarakat kami (Indonesia), wanita hamil dimandikan oleh tamu undangan, sambil duduk, dilengkapi buah kelapa kuning, telur dan lain-lain. Sebagian berkeyakinan bahwa benda-benda tersebut harus disertakan dan wanita tersebut juga disiram kepalanya dengan air campuran. Sebagian yang lain hanya memberi sedekah, membaca al-Qur'an dan bersalawat?

Jawab: *Walimah al-haml* dalam pertanyaan di atas bukan termasuk *walimah* yang disyariatkan, ia termasuk *bid'ah*, terkadang menjadi *bid'ah* yang buruk ketika disertai kebiasaan-kebiasaan yang tercela sebagaimana yang dituturkan, perbuatan tersebut tercela kecuali pertanyaan terakhir yang Saudara tanyakan. Adapun selain pengecualian termasuk hal-hal yang munkar dan tradisi yang buruk yang sebaiknya diwaspadai keburukannya. Orang awam apabila mendapat nasihat dari orang yang berilmu harus menerima nasihatnya. Dan orang berilmu harus mengobati perkara tersebut dengan *mau'izhah hasanah*, niat yang tulus, dengan bahasa yang baik. Allah berfirman, "Ber*ilah* peringatan karena peringatan bermanfaat bagi orang-orang mukmin" dan juga "Serulah kepada jalan Tuhanmu dengan bijak dan nasihat yang baik.")

---

[39] Ini terdapat pada kitab Syekh Ismail al-Zain, *Qurrathul 'Ain bi Fatwa Ismail al-Zain li Syekh al-Ulama Jalail Ismail 'Usman Zainul Yaman*, 158-159

Doa yang Dipanjatkan pada Acara Mitoni

اللهم احفظ ولدي ما دام في بطني(بطن زوجتي) واشفه أنت شاف لا شفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقما ولا ألما. اللهم صوره في بطني (بطن زوجتي) صورة حسنة وثبت قلبه إيمانا بك وبرسولك. اللهم أخرجه من بطني (بطن زوجتك) وقت ولادتي (ولادة زوجتك) سهلا و تسليما. اللهم اجعله صميما كاملا عاقلا حاذقا عالما عاملا. اللهم طول عمره وصحح جسده وحسن خلقه وأفصح لسانه وأحسن صوته لقراءة القرأن والحديث ببركة وشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم و الحمد لله رب العالمين.

إجازة من كياهي سميعا ملاعي من كياهي مصدوقي ملاعي.[40]

F. Penutup

Clifford Geertz memanadang Agama dan budaya saling berkaitan, manusia yang tidak bisa lepas dari simbol-simbol yang ada di kehidupan, hal ini yang tidak bisa dilepaskan dari realitas kehidupan terutama dalam masyarakat Jawa. Maka dari itu, kebudayaan merupakan ilmu sosial yang tidak dapat diinterprestasikan. Adapun teori yang memiliki lima poin penting yaitu:

1. *Sistem simbol,* dengan membaca Shalawat Nariyah sebanyak 4444 sebagai simbol dari ketetapan Allah

[40] Doa ini merupakan ijazah yang dimiliki Kiai Samian, pendiri Pondok an-Nasysyath. Beliau mendapatkan ijazah ini dari gurunya sekaligus mertuanya, yakni Kiai Masdhuki, pendiri Pondok as-Salafiyah Mlangi. Doa ini dibaca oleh pasangan suami-istri dalam acara *mitoni* di suatu majelis sebanyak dua puluh kali.

terhadap empat hal, yaitu jodoh, mati, rezeki, dan takdir. Berharap dengan bacaan tersebut Allah memberikan yang terbaik anak tersebut.

2. *Menciptakan perasaan motivasi*; motivasi dengan membaca shalawat mendapatkan keberkahan dari Nabi Muhammad sebagai Suritauladan yang baik.
3. *Membentuk konsepsi;* banyak keutamaan-keutamaan tentang membaca shalawat kepada Nabi. Hal ini menjadi pemicu salah satunya mengharapkan syafa'at Nabi Muhammad di akhirat nanti.
4. *Meletakkan konsepsi-konsepsi ini pada pancaran-pancaran faktual*. Pelaksanaan tradisi *mitoni* di Dusun Mlangi ditandai dengan membaca Shalawat Nariyah, yang dilaksanakan setelah shalat Maghrib.
5. *Perasaan dan motivasi ini akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik*. Di Dusun Mlangi memiliki tradisi yang cukup unik, sebab tradisi yang ada sebelum masa kelahiran hanyalah acara *mitoni*, tidak ada acara empat bulanan atau ngapati.

Tradisi *mitoni* yang ada di Dusun Mlangi memiliki silsilah yang bermula dari Mbah Kiai Nur Iman, masyarakat mempercayai bahwa itu tradisi *mitoni* Mbah Nur Iman memiliki *sanad* yang sampai pada Sunan Kalijaga, hal ini yang dinyatakan oleh bapak Irwan selaku tokoh masyarakat.[41] Selain itu, adanya kitab-kitab yang dijadikan rujukan yaitu kitab Syekh Ismail al-Zain, Kitab *Qurrathul 'Ain bi Fatwa Ismail al-Zain Li Syaikh al-Ulama Jalail Ismail 'Usman Zainul al-Yaman al-Makki.*

[41] Wawancara dengan Bapak Irwan pada 11 April 2018.

Di dalam kitab tersebut dijelaskan bagaimana dibolehkannya tradisi *mitoni* yang mengandung nilai keislaman, seperti membaca al-Qur'an, bershalawat, dan bersedekah.

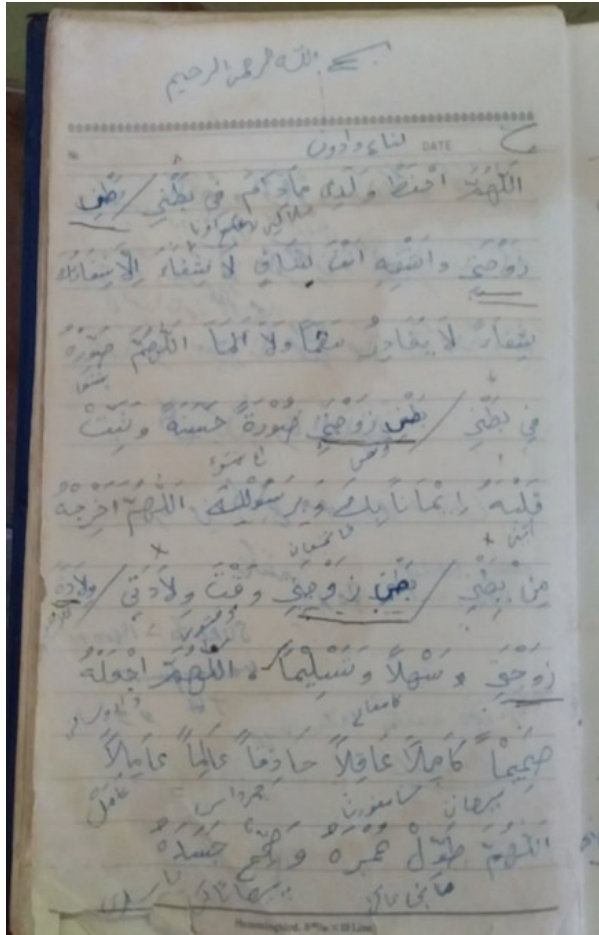
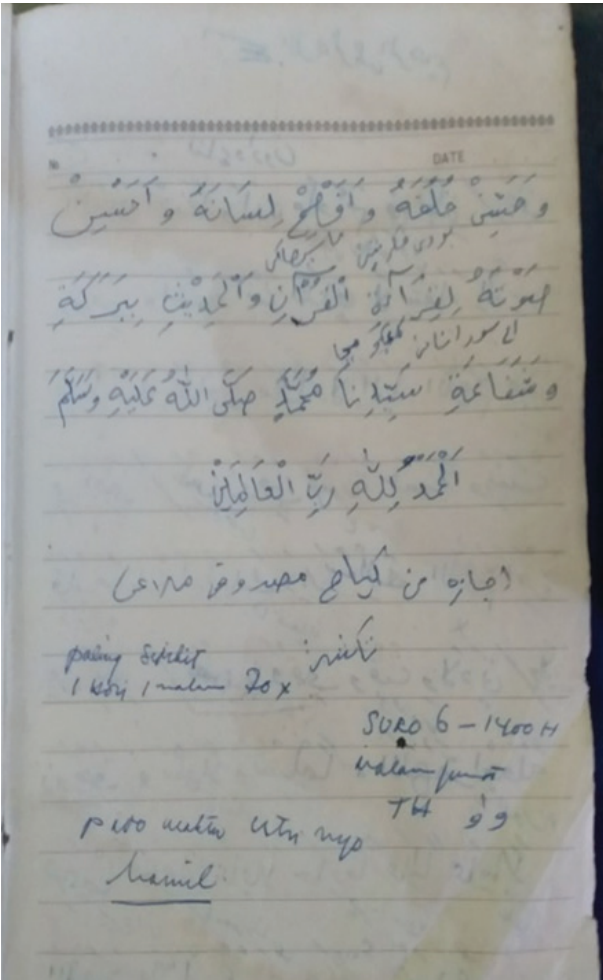
Ijazah dari Kiai Samian

وأحسن صوته لقراءة القرآن والحديث ببركة

وشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

الحمد لله رب العالمين

paling sedikit
1 hari 1 malam 70 x

SURO 6 – 1400 H

Daftar Pustaka

A Shweder, Richard & Byron Good. *Geertz dan Para Kolega-nya.* Yogyakarta: Kanisius, 2014.

Albiladiyah, S. Ilmi. *Pathok Negoro: Sebuah Bentuk Benteng Hukum pada Abad 18 di Yogyakarta*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1993.

Azizah, Umi. "Masjid Phatok Negoro Mlangi: Respons Masyarakat Mlangi Terhadap Renovasi Masjid Tahun 2012 M." *Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2017.

Endaswara, Suwardi. *Buku Pintar Budaya Jawa Mutiara Adi-luhung Orang*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2005.

Fuad Riyadi, Muhammad. Kampung Santri: Tatanan dari Tepi Sejarah. Yogyakarta: Itaqqa Press, 2011.

Geertz, Clifford. *Tafsir Kebudayaan.* Yogyakarta: Kanisius, 2014

______. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi, dalam Kebu-dayaan Jawa.* Depok: Komunitas Bambu, 2014

______. *Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesiai*, terj. Hasan Basari. Jakarta: Yayasan Ilmu Sosial, 1982.

______. *Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Ibnu jauzi. *Al-Birr wa ash-Shilah*. Bab 47, No. 279, dari Islam web.

Mallany, Yenny Retno. *Pathok Negoro Mengalami Perubahan Zaman*. Yogyakarta: PolGov, 2015.

Mustaqim, Muhamad. "Pergeseran Tradisi Mitoni: Persing-gungan antara Budaya dan Agama." *Jurnal Penelitian.* Vol. 11. No. 1, Februari 2017.

L. Plas, Daniel. *Seven Theories of Religion*, terj. Inyiak Ridwan Muzir dan M. Syukuri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

Yazid, Abu. *Fiqih Realitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

al-Zain, Syaikh Ismail. *Kitab Qurrathul 'Ain bi Fatwa Ismail al-Zain li Syaikh al-Ulama Jalail Ismail 'Usman Zainul Yaman*. Mekah: t.tp.

Zuhri, Saifuddin & Subkhan Kusuma Dewi. *Praktik, Resepsi, Teks dan Transmisi*. Yogyakarta: Q-Media, 2018.

Zunly Nadia. "Tradisi Maulid pada Masyarakat Mlangi Yogyakarta." *Jurnal Esensia*, Vol. XII, No. 1, Januari 2011.

Tradisi Aqiqah Masyarakat Kampung Sangkal:
Pendekatan Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger

Heki Hartono
Alaika Abdi Muhammad

A. Pendahuluan

Dialog Islam dengan tradisi lokal merupakan realitas yang terus-menerus menyertai agama Islam. Diakui atau tidak, Islam tidak lahir dalam dunia yang hampa tradisi budaya. Dalam konteks Indonesia, menurut Azyumardi Azra, penyebaran Islam pertama kali ke Indonesia melalui proses introduksi Islam oleh para guru sufi pengembara yang datang dari Timur Tengah sejak abad ke-8 dan ke-9. Penyebaran secara massal selanjutnya terjadi berkat usaha dari para guru pengikut tasawuf tersebut. Proses semacam ini pada gilirannya memberikan corak yang khas bagi Islam di Indonesia, yakni wajah Islam yang akomodatif dan inklusif dengan budaya lokal.[1]

[1] Azyumardi Azra, "Toleransi Agama dalam Masyarakat Majemuk Perspektif Muslim Indonesia," Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Efendi* (Jakarta: ICRP, 2009), 22.

Wajah akomodatif dan inklusif Islam Indonesia ini dapat diidentifikasi dari adanya praktik ritual keagamaan yang telah telah membaur dengan tradisi masyarakat lokal. Tradisi atau kebiasaan, dalam pengertian yang paling sederhana adalah sesuatu yang telah dilakukan sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat dari suatu masyarakat, kebudayaan, agama, waktu, dan Negara.[2] *Aqīqah* merupakan bentuk praktik ritual keagamaan yang menarik diteliti tentang hubungannya dengan tradisi lokal Indonesia. Di satu sisi jelas, *aqīqah* merupakan bagian ritual agama yang anjuran pelaksanaannya tertulis dalam teks agama (Hadis), namun di sisi lain, ritual ini juga banyak mengalami peralihan dari segi praktiknya dengan adanya unsur-unsur tradisi lokal.

Penelitian *aqīqah* ini menarik, sebab sejarah awal dari ritual ini sudah mengalami peralihan; dari masyarakat pra-Islam kemudian dimodifikasi dan disesuaikan dengan tradisi Islam. Begitu pula, ketika *aqīqah* ini dipahami kemudian dipraktikkan oleh masyarakat Islam Indonesia, khususnya Jawa, ia juga mengalami persinggungan dengan tradisi budaya masyarakat setempat. Dialog antara *aqīqah* dengan tradisi lokal Jawa tentu tidak disertai modifikasi atau perubahan dalam ritual-ritual intinya. Namun, tentu *aqīqah* yang diekspresikan dan dipraktikkan masyarakat Jawa memiliki ciri khas tersendiri dengan dilibatkannya tradisi-tradisi lokal dalam prosesinya.

Penelitian ini tidak membahas secara menyeluruh tradisi *aqīqah* yang berlaku dalam masyarakat Islam Jawa

---

[2] Listyani Widyaningrum, "Tradisi Adat Jawa dalam Menyambut Kelahiran Bayi: Studi terhadap Sepasaran Bayi di Desa Harapan Harapan Jaya Kecamatan Pangkalan Kuras Kabupaten Pelalawan," *JOM FISIP Riau*, Vol. 4, No. 2 (2017), 5-6.

pada umumnya, namun dibatasi pada tradisi *aqīqah* yang dipraktikkan masyarakat di Kampung Sangkal, Dusun Tarudan, Desa Bangunharjo, Sewon, Bantul. *Aqīqah* yang dipraktikkan komunitas masyarakat di Kampung Sangkal tidak lepas dari pengaruh kebiasaan yang telah mengakar di masyarakat setempat, terutama dalam hal penentuan tanggal pelaksanaannya dan praktiknya sendiri.

Basis penelitian ini adalah *Living Hadis,* yakni melihat secara utuh bagaimana pesan hadis hidup dalam suatu kelompok masyarakat, kemudian ditransmisikan antar-sesama anggotanya dan dalam konteks wilayah juga tradisi yang melingkupi. Penelitian ini pada intinya adalah penelitian lapangan, namun juga ada unsur kepustakaan sebagai pendukung data literatur terkait. Data lapangan berdasarkan wawancara dengan pemuka agama Kampung Sangkal. Sementara data kepustakaan berasal dari kitab-kitab induk Hadis maupun data lain seperti jurnal, website desa, dan sebagainya.

Kemudian, teori yang digunakan sebagai pisau analisis penelitian ini adalah sosiologi pengetahuan Peter L. Berger. Dengan dialektika yang ditawarkan Berger dalam teorinya (internalisasi, eksternalisasi, dan objektifikasi), peneliti mencoba mengungkap bagaimana asal mula prosesi *aqīqah* dipraktikkan dan kemudian mengakar dalam masyarakat Kampung Sangkal.

B. Tradisi *Aqīqah* di Kampung Sangkal, Sewon, Bantul

1. Ragam Praktik *Aqīqah* di Indonesia

Tradisi “penyambutan kelahiran bayi” atau istilahnya di Islam sebagai *aqīqah*, dalam tradisi masyarakat muslim

Indonesia memiliki banyak versi penyebutannya. Masyarakat adat Melayu di Kota Dumai, Riau, menyebutnya dengan tradisi *Ayun Budak*. Tradisi Ayun Budak adalah tradisi yang dilakukan untuk bayi yang baru berusia beberapa hari yang dapat beriringan atau tidak beriringan dengan *aqīqah*. Tradisi ini bisa dilaksanakan sewaktu-waktu, sebelum bayi berusia satu tahun. Tradisi diisi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang diambil dari syair Ayun Budak dan sangat kental dengan pesan moral bagi anak, sehingga pesan-pesan moral tersebut dapat dijadikan sarana untuk membentuk karakter anak.[3]

Kemudian, adapula tradisi *Barasandi* di Tolaki Sulawesi Tenggara. Tradisi ini dikenal sebagai upacara potong rambut bayi dan penyembelihan kambing (*aqīqah*) yang berlaku di masyarakat Muslim Tolaki di Konawe dan Kolaka Provinsi Sulawesi Tenggara. Kata *barasandi* berasal dari akar kata *barzanji*, merujuk pada sebuah nama kitab yang ditulis pada abad pertengahan, berisi puji-pujian dan sejarah hidup Nabi Muhammad. Kitab *Barzanji* ini yang dibaca oleh Masyarakat Tolika ketika menyambut kelahiran bayi.[4]

Adapun di Jawa, ada beragam ritual untuk menyambut kelahiran bayi. Banyaknya ritual yang berlangsung di masyarakat Jawa umumnya dilakukan berdasarkan usia dari si bayi. Misalnya *brokohan* (sehari setelah bayi lahir), *sepasaran* (lima hari sejak kelahiran bayi), *puputan* (setelah tali pusar yang menempel pada perut bayi itu putus), *aqīqah* (tujuh hari sejak kelahiran bayi), dan *selapanan* (sejak 35

---

[3] Neno Lestari, "Etnografi Komunikasi Tradisi Ayun Budak pada Adat Melayu Siak di Kota Dumai Provinsi Riau," *JOM FISIP UR Riau*, Vol. 3, No. 2 (2016), 6.

[4] Basrin Melamba, "Barasandi dan Aktivitas Sosial Keagamaan Orang Tolaki Sulawesi Tenggara," *Jurnal el-Harakah*, Vol. 14, No. 2 (2012).

dari kelahiran bayi).[5] Dari beragamnya nama-nama terkait dengan penyambutan kelahiran bayi dan *aqīqah* di atas, bisa disimpulkan bahwa selain proses transmisi intertekstual tentang teks-teks *aqīqah*, juga terdapat kontekstualisasi dari tradisi *Aqīqah* yang masuk kepada dialog antarbudaya yang ditemuinya.

2. Gambaran Umum Kampung Sangkal

Desa Bangunharjo adalah satu di antara empat desa di wilayah administratif Kecamatan Sewon, Bantul, Yogyakarta. Wilayah geografis desa ini membentang mulai bagian barat yang meliputi *ringroad* (jalan lingkar) Jl. Parangtritis sampai kilometer ke-7 dan di bagian timur, Jl. Imogiri Barat kilometer ke-5 sampai perbatasan desa bagian selatan di kilometer ke-7. Batas wilayah desa ini di sebelah utara berbatasan dengan Desa Panggungharjo, bagian barat dengan Desa Pandowoharjo, dan di bagian selatan dan timur berbatasan dengan Desa Timbulharjo.[6]

Desa Bangunharjo sendiri di dalamnya terbagi dalam 16 pedukuhan, termasuk di antaranya Dusun Tarudan.[7] Kampung Sangkal, yang menjadi lokasi penelitian ini, merupakan bagian dari Dusun Tarudan. Menurut Pak Kaum Katiman,[8] penyebutan Kampung ‘Sangkal’ ini digunakan

---

[5] Listyani Widyaningrum, “Tradisi Adat Jawa dalam Menyambut Kelahiran Bayi,” 5-6.

[6] *Http://kec-sewon.bantulkab.go.id/desa/bangunharjo*. Diakses pada hari Minggu, 11 Maret 2017, pukul 22.00 Wib.

[7] *Ibid*.

[8] Pak Kaum adalah panggilan bagi orang yang mengurus dan membimbing ritual-ritual keagamaan masyarakat kampung Sangkal. Umumnya, juga Pak Kaum ini meliputi tiga hal: kelahiran, pernikahan dan kematian. Di daerah lain, istilah Pak Kaum ini disebut juga *rois* atau

untuk mengelompokkan masyarakat yang mendiami Dusun Tarudan bagian barat. Kampung ini secara wilayah tidak begitu luas, dengan perkiraan jumlah total penduduk 200 orang dan tergabung dalam tiga RT (RT 1, 2, dan 3).[9]

Penduduk kampung Sangkal memiliki latar belakang profesi yang beragam, namun yang dominan adalah petani. Sedangkan dalam hal keagamaan, menurut Ustaz Hasan, pemahaman masyarakat di Kampung Sangkal masih belum mendalam. Sebab itu pula, kampung ini memiliki tradisi mendatangkan ustaz dari pondok pesantren di daerah Kecamatan Sewon untuk mengisi kajian-kajian keagamaannya, lebih-lebih di bulan Ramadhan. Meskipun begitu, semarak kegiatan-kegiatan keagamaan di masjid Kampung bisa dikatakan cukup aktif. Masyarakat kampung memiliki kegiatan keagamaan mingguan, bulanan, atau *selapanan* yang rutin dilaksanakan, dan menggunakan masjid sebagai pusat kegiatannya.

Para anggota masyarakat lelaki yang sudah usia nikah dan telah berkeluarga memiliki kelompok kajian rutinan dan zikir setiap malam Jumat Legi dan Jumat Pahing. Sedangkan pengajian untuk kelompok ibu-ibu diadakan di setiap malam Sabtu. Kegiatan mingguan juga rutin dilaksanakan pada malam Jum'at dengan diisi pembacaan *Tahlīl* dan *Shalawatan*. Selain itu, adapula kegiatan yang berlangsung pada momen atau peristiwa-peristiwa tertentu seperti Nisyfu Sya'bān, Maulīd, peringatan tahun baru Islam dan 10 Muharam dan Isrā' Mi'rāj.[10]

---

juga *modin*.

[9] Wawancara dengan Bapak Katiman (Pak Kaum), pada 11 Maret 2018, pukul 16.00 Wib.

[10] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 12 Maret 2018, pukul

Urusan keagamaan Kampung Sangkal sepenuhnya dibimbing oleh Pak Kaum Katiman dan Ustaz Hasan Bisri. Tugas Pak Kaum sebatas pada pencatatan dan mengurus kematian, prosesi pernikahan, kelahiran bayi, imam tahlil, tugas ke masjid dan sebagainya. Sedangkan yang mengampu bidang keilmuan, semisal ceramah dan pengajian kitab adalah Ustad Hasan. Ustaz Hasan sebenarnya bukan penduduk asli kampung Sangkal, ia merupakan santri di Pondok Pesantren al-Munawwir. Namun, sejak 1994 sampai sekarang, ia mengabdikan diri sebagai guru rujukan keagamaan warga Kampung Sangkal.[11]

3. Deskripsi Tradisi *Aqīqah* di Kampung Sangkal, Desa Tarudan, Bantul

Terkait pembahasan tema penelitian ini, ritual penyembelihan kambing untuk kelahiran anak, atau yang yang disebut *aqīqah*, sebenarnya termasuk ibadah yang tidak begitu marak dijalankan oleh masyarakat Kampung Sangkal. Ritual sambut kelahiran bayi seringkali dilaksanakan masyarakat setempat hanya dengan tasyakuran *bubur kuning.* Hal ini sebagaimana diungkapkan Ustaz Hasan:

> Kelahiran bayi di Sangkal biasanya diperingati dengan syukuran bubur kuning. *Aqīqah* belum begitu populer, selain itu pertimbangan biaya juga. Banyak masyarakat yang merasa keberatan jika harus menyembelih kambing, sebab ketika proses kelahiran sendiri sudah banyak mengeluarkan biaya. Maka saya seringkali

22.00 Wib.

[11] *Ibid.*

tidak tega menganjurkan warga yang secara ekonomi kurang mampu untuk melaksanakan *aqīqah*.[12]

Meski praktik *aqīqah* ini kurang begitu dilaksanakan, bukan berarti sama sekali tidak pernah ada di Kampung Sangkal. Anggota masyarakat yang mampu secara ekonomi tetap dapat melaksanakannya. Uniknya, pelaksanaan *aqīqah* dalam tradisi masyarakat Kampung Sangkal hanya dilaksanakan pada dua waktu: *selapan* pasca kelahiran dan bersamaan dengan Īdul Adhā.[13]

Bagi orang tua bayi yang menghendaki *aqīqah* bersamaan dengan hari Raya Kurban, maka penyembelihan kambing *aqīqah* akan dilaksanakan pada 10-13 Dzulhijjah. Menurut Ustaz Hasan, anggota masyarakat Sangkal yang melaksanakan *aqīqah* di Hari Raya Idul Adha bukan bermaksud untuk meringkas dua ibadah penyembelihan dengan satu hewan kurban. Tujuan hal ini hanya untuk memudahkan orang tua bayi. Misalnya dalam penyembelihan kambing sekaligus penyaluran dagingnya terhadap masyarakat sekitar, diikutsertakan dengan panitia Kurban. Sehingga orang tua bayi tidak perlu repot membuat acara pesta tersendiri di rumah dengan mengundang sanak saudara dan tetangga.[14]

Istilah *selapanan* mafhum diketahui sebagai hitungan perputaran hari dalam jangka satu bulan dalam tradisi masyarakat Jawa, yakni 35 hari. Jika orang tua si bayi menghendaki *aqīqah* di usia selapan bayi, maka ritual *aqīqah* dilaksanakan tepat saat sang bayi berusia 35 hari. Perhi-

---

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

tungan ini dilakukan berdasarkan kalender Jawa, dimana masyarakat Jawa menghitung hari dalam hitungan seminggu sebanyak tujuh hari (Senin–Minggu) dan hitungan pasaran dimana satu pasaran berjumlah lima hari (Pahing, Pon, Wage, Kliwon, dan Legi).[15] Perhitungan *selapan* berasal dari perkalian antara 7 dan 5 yang menghasilkan 35 hari. Pada hari ke 35 ini didapatkan pertemuan angka kelipatan antara 7 dan 5. Pada hari ini juga, hari *weton* si bayi akan berulang. Sebagai contoh, bila sang bayi lahir pada hari Kamis Pahing, maka *selapanan*-nya akan jatuh tepat pada hari Kamis Pahing pula.

Prosesi *aqīqah* di waktu selapanan dilaksanakan dengan menghadirkan para tetangga Kampung Sangkal. Menurut penuturan Ustadz Hasan, momen acara *aqīqah* di Kampung Sangkal juga sebagai wadah silaturahmi warga kampung. Mayoritas masyarakat kampung datang mengikuti acara, tidak hanya bapak-bapak, para ibu-ibu kelompok pengajian juga hadir dan semuanya membaur. Khusus para ibu-ibu kelompok pengajian, mereka tidak hanya datang sewaktu acara, namun banyak yang secara sukarela membantu segala persiapan acara. Sejak pagi para ibu-ibu tersebut datang ke rumah warga yang melaksanakan *aqīqah*, ada yang membantu memasak, mempersiapkan konsep acara dan latihan *shalawatan* untuk grup pengiring rebana.[16] Hal ini sebagaimana diungkapkan Ustaz Hasan:

> Acara *aqīqah* di Sangkal sebenarnya didominasi ibu-ibu kelompok pengajian. Pengisi utama acara juga dari

[15] Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 73.

[16] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 12 Maret 2018, pukul 22.00 Wib.

> kelompok rebana ibu-ibu. Kalangan bapak-bapak dan muda-mudi sifatnya hanya membantu dan ikut serta pada saat acara. Menurut saya, ibu-ibu tersebut lebih semangat dalam memeriahkan acara semacam ini.

Dalam pelaksanaannya, *aqīqah* di Kampung Sangkal diisi dengan pembacaan sejarah hidup dan untaian syair pujian (shawalat) kepada Rasulullah, dengan kitab *Maulīd al-Dibā'ī.*[17] Acara dimulai setelah semua tamu datang dan berkumpul. Kemudian Pak Kaum bertugas sebagai pembuka acara sekaligus memberi sambutan atas nama orang tua si bayi. Selanjutnya, pembacaan Maulid juga disertai dengan iringan musik dari tim rebana yang telah dipersiapkan. Acara *aqīqah* dengan pembacaan sejarah dan puji-pujian kepada Nabi serta iringan musik rebana ini menurut penuturan Pak Kaum terdapat dua makna penting:

> Pembacaan sejarah hidup Nabi dan juga Salawat kepada Beliau ini sebagai bentuk do'a dan harapan untuk bayi. Harapanya, kelak bayi ini akan tumbuh dewasa dengan sifat-sifat terpuji Rasulullah yang disebutkan dalam *Maulīd al-Dibā'ī.* Bagaimanapun Kanjeng Nabi adalah tauladan. Selain itu, ini juga sebagai pengingat bagi para undangan yang hadir akan pentingnya mencintai Nabi dengan wujud pembacaan shalawat. Jadi bukan

---

[17] Kitab *Maulid al-Diba'i* familiar dalam kegiatan-kegiatan muslim tradisional Indonesia. Ditulis oleh seorang ulama dari Yaman, Abdurrahman bin Umar al-Diba'i, pada abad ke-16 M atau bertepatan dengan tahun 866 H. Konten kitab berisi 22 pembagian bab. Secara umum berisi sejarah hidup dan pujian-pujian kepada Nabi Muhammad. Narasi kitab ditulis dengan bersajak, serta ada pula puisi syair-syair pujian. Lihat Adrika Fithrotul Aini, "Living Hadis dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba' Bil-Mustofa," *Jurnal ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies,* Vol. 2, No. 1 (Juni 2014), 224.

hanya untuk si bayi, tapi juga bisa menjadi pelajaran untuk saya dan saudara-saudara yang hadir.[18]

Senada dengan pernyataan Pak Kaum, Ustaz Hasan menambahkan bahwa pembacaan *al-Dibā'ī* dalam pelaksanaan *aqīqah* prinsip pertamanya sebagai bentuk harapan dan doa. Menurutnya, lebih-lebih di bagian pasal ke-19 kitab tersebut menjelaskan secara rinci akhlak kepribadian, etika-etika terkait hubungan antarsesama dan penjelasan-penjelasan lain terkait keseharian Rasulullah.[19]

Sejarah dan shalawat dalam kitab *al-Dibāī* dibaca secara menyeluruh. Selama awal acara hingga sesi pembacaan kitab *al-Dibāī* ini si bayi dilarang dibawa keluar ke tengah-tengah acara. Kemudian, ketika bacaan *maulid* sampai pada bagian *Mahāl al-qiyām* (tempat berdiri), sebagaimana yang berlaku dalam tradisi pembacaan kitab *al-Dibāī*, seluruh tamu berdiri dan mulai melantunkan syair puisi yang berisi pujian kepada Rasulullah Saw. Pada momen ini bayi dibawa keluar oleh orang tuanya, digendong untuk dibawa memutar ke hadapan masing-masing tamu undangan yang hadir. Setiap tamu undangan diminta untuk memotong sedikit rambut si bayi dan mendoakannya dengan hal-hal yang baik di masa depannya kelak.[20]

Mahāl al-qiyām ini adalah bagian sakral dan inti dari pelaksanaan *maulīd*. Lebih-lebih ketika dilaksanakan dalam ritual *aqīqah*, sebagaimana penjelasan Ustaz Hasan berikut:

---

[18] Wawancara dengan Bapak Katiman, pada 15 Mei 2018, pukul 16.00 Wib.

[19] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 16 Mei 2018, pukul 20.00 Wib.

[20] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 12 Maret 2018, pukul 22.00 Wib.

> Bagian inti kegiatan *Maulīd* itu ketika *mahāl al-qiyām.* Beridiri ketika momen ini adalah bentuk penghormatan penuh terhadap Kanjeng Nabi. Sangat dianjurkan kepada para hadirin untuk melaksanakan sepenuh hati, seolah-olah sosok Nabi benar-benar hadi di tengah-tengah kita. Bacaan *mahāl al-qiyām* ini berupa syair-syair puisi indah yang menjelaskan proses kelahiran Nabi ke dunia beserta peristiwa-peristiwa yang mengiringi. Sebab itu, di momen tersebut bayi yang dia*qīqah*i dibawa keluar dan dimintakan do'a kepada tamu undangan, meniru sebagaimana penyambutan kelahiran Nabi.[21]

Selesai *mahāl al-qiyām* para undangan duduk kembali dan bayi kembali dibawa ke dalam rumah untuk dilanjutkan mencukur sisa-sisa rambut yang masih menempel di kepala bayi. Hal yang berbeda dalam pelaksanaan *aqīqah* di Kampung Sangkal adalah tidak adanya sedekah emas atau perak seukuran timbangan rambut bayi. kemudian acara pembacaan kitab *al-Dibā'ī* ini ditutup dengan doa sekaligus mengakhiri prosesi acara, dan para tamu diberi hidangan berupa masakan kambing hewan persembelihan *aqīqah*.[22]

4. Sumber Landasan Pelaksanaan Tradisi

Pembahasan tentang *aqīqah* tentu tidak lepas dengan sumber teks agama, yakni Hadis. Sebab anjuran dan contoh pelaksanaannya telah terekam dalam kitab-kitab primer Hadis. Adanya sumber rujukan teks agama tersebut dijadikan sumber pijakan oleh para juru dakwah dan tokoh-

---

[21] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri pada 16 Mei 2018, pukul 20.00 Wib.

[22] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri pada 12 Maret 2018, pukul 22.00 Wib.

tokoh agama. Hal ini sebagaimana diakui oleh Ustaz Hasan:

> Anjuran melaksanakan *aqīqah* ini jelas tertera dalam Hadis yang kualitasnya *sahīh*. Tujuannya untuk penebusan si bayi. Selain menganjurkan, Nabi juga mencontohkan praktiknya ketika beliau menga*qīqah*i kedua cucunya; Sayyidina Hasan dan Sayyidina Husein. Namun bunyi Hadisnya saya tidak hafal. Hanya saja sepengetahuan saya ada di kitab *Bulūghul Marām*. Keterangan detail *aqīqah* jelasnya ada di banyak kitab fikih Syafi'iah seperti *Fath al-Qarīb* dan sebagainya.[23]

Berdasarkan penjelasan Ustaz Hasan tersebut, Hadis tentang *aqīqah* yang tertera dalam kitab *Bulūghul Marām* adalah berikut:[24]

a. *Aqīqah* Sebagai Bentuk Penebusan

وَعَنْ سَمُرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اَللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (كُلُّ غُلَامٍ مُرْتَهَنٌ بِعَقِيقَتِهِ, تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ, وَيُحْلَقُ, وَيُسَمَّى) رَوَاهُ اَلْخَمْسَةُ, وَصَحَّحَهُ اَلتِّرْمِذِيّ

Dari Samurah *Radliyallaahu 'anhu* bahwa Rasulullah *Shallallaahu 'alaihi wa Sallam* bersabda: "Setiap anak tergadaikan dengan *aqīqah*-nya; ia disembelih hari ketujuh (dari kelahirannya), dicukur, dan diberi nama." (HR. Ahmad dan Imam Empat. Hadis shahih menurut Tirmidzi. Hadis No. 1387)

---

[23] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 16 Mei 2018, pukul 20.00 Wib.

[24] al-Hafidz Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Bulughul Maram min Adillatil Ahkam* (Semarang: Pustaka Alawiyah, tt), 282-283.

b. Praktik *Aqīqah* Nabi

وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهَا (أَنَّ رَسُولَ اَللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَمَرَهُمْ أَنْ يُعَقَّ عَنْ اَلْغُلَامِ شَاتَانِ مُكَافِئَتَانِ, وَعَنْ اَلْجَارِيَةِ شَاةٌ) رَوَاهُ اَلتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَه ُ

Dari 'Aisyah *Radliyallaahu 'anhu* bahwa Rasulullah *Shallallaahu 'alaihi wa Sallam* memerintahkan mereka agar ber-*aqīqah* dua ekor kambing yang sepadan (umur dan besarnya) untuk bayi laki-laki dan seekor kambing untuk bayi perempuan. (Hadis shahih riwayat Tirmidzi. Hadis No. 1385)

عَنِ اِبْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهُمَا; (أَنَّ اَلنَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم عَقَّ عَنْ اَلْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ كَبْشًا كَبْشًا) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ, وَصَحَّحَهُ اِبْنُ خُزَيْمَةَ, وَابْنُ اَلْجَارُودِ, وَعَبْدُ اَلْحَقِّ ِ لَكِنْ رَجَّحَ أَبُو حَاتِمٍ إِرْسَالَه

"Dari Ibnu Abbas Radliyallaahu 'anhu bahwa Nabi *Shallallaahu 'alaihi wa Sallam* ber-*aqīqah* untuk Hasan dan Husein masing-masing seekor kambing kibas. (HR. Abu Dawud. Hadis shahih menurut Ibnu Khuzaimah, Ibnu al-Jarud, dan Abdul Haq, namun Abu Hatim lebih menilainya hadis mursal. Hadis No. 1383)

Pembahasan mengenai penggunaan kitab *Maulīd al-Dibā'ī* dalam ritual *aqīqah*, Ustaz Hasan mengaku kurang begitu paham rujukan pastinya. Namun, menurutnya, pembacaan sejarah Nabi dan Shalawat biasa dilaksanakan dalam banyak ritual keagamaan masyarakat tradisional Jawa, khususnya kalangan Ormas Nahdlatul Ulama'. Ustaz Hasan mencontohkan adanya ritual *sekaten* yang telah men-

hingga saat ini.[25]

Sedangkan perihal penggunaan model perhitungan khas budaya Jawa (*selapan*) sebagai penentuan dilaksanakannya ritual *aqīqah*, menurut Ustaz Hasan, tradisi semacam ini sudah marak dalam banyak ritual masyarakat Jawa. Bahkan sebagian orang melakukan puasa pada momen *selapan* hari kelahirannya, sebagai bentuk syukur. Menurut Ustaz Hasan, secara tinjauan hukum fikih hal semacam ini diperbolehkan. Bagian penting dalam pelaksanaan *aqīqah* adalah ritual-ritual inti sebagaimana yang dijelaskan Hadis Nabi.

C. Melihat Tradisi *Aqīqah* Kampung Sangkal dengan Kacamata Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger

Berdasarkan hasil penelitian yang diperoleh penulis tentang konstruksi sosial atas praktik tradisi *aqīqah* di Kampung Sangkal, Dusun Tarudan, maka penulis menggunakan teori Peter L. Berger. Penulis berpendapat bahwa teori konstruksi sosial Berger cukup relevan untuk mengkaji permasalahan tentang praktik tradisi *aqīqah*. Berger adalah orang yang cerdas melihat hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial dimana pemikiran itu timbul, berkembang dan dilembagakan, bertolak dari pemikirannya tentang masalah keagamaan.[26] Masyarakat yang hidup dalam konteks sosial tertentu, melakukan proses interaksi secara keserentakan atau bersamaan dengan lingkungannya.

---

[25] Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 16 Mei 2018, pukul 20.00 Wib.

[26] Lihat kata pengantar Frans M. Parera dalam Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari, Cet. ix (Jakarta: LP3ES, 2012)).

Melalui proses interaksi, manusia mempunyai dimensi kenyataan sosial ganda yang bisa saling membangun, tetapi sebaliknya juga bisa saling meruntuhkan. Masyarakat hidup pada dimensi-dimensi dan realitas objektif yang dikonstruksi melalui momen eksternalisasi dan objektivasi, dan internalisasi tersebut akan senantiasa berproses secara dialektis. Proses dialektika yang terjadi pada ketiga momen tersebut, bisa dipahami dalam konteks sebagai berikut:

1. Eksternalisasi

Eksternalisasi merupakan adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural. Momen eksternalisasi atas praktik tradisi *aqīqah* di Kampung Sangkal Dusun Tarudan dapat dilihat dari proses habitualisasi, tradisi dan agama. "Habitualisasi" proses pembiasaan ini mendahului setiap pelembagaan. Semua kegiatan manusia bisa mengalami proses pembiasaan (habitualisasi).[27] Seperti yang dikatakan oleh Berger, bahwa manusia menurut pengetahuan empiris kita, tidak bisa dibayangkan terpisah dari pencurahan dirinya terus menerus ke dalam dunia yang ia tempati.[28]

Tradisi *aqīqah* dilakukan dengan cara menegaskan secara berulang-ulang melalui bahasa-interaksi dari generasi ke generasi. Yang mana penegasan itu dilakukan dengan upaya bisa dilakukan kembali di masa mendatang. Sehingga menjadikan masyarakat terbiasa sampai saat ini. Pengadaan Aqiqah ini selalu dilakukan tanpa perlu lagi ada penjelasan dan paksaan, sebab sudah terbentuk dan tertanam

---

[27] Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari, Cet. ix (Jakarta: LP3ES, 2012), 72.

[28] Berger, *The Sosial Construction of Reality*, 4-5.

kuat di dalam kehidupan masyarakat Kampung Sangkal Dusun Tarudan. Tentunya, tindakan-tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan itu, tetap mempertahankan sifatnya yang bermakna bagi individu. Tradisi semacam ini menurut Berger tradisi tidak muncul begitu saja. Ia adalah hasil pengalaman individual dari zaman dahulu yang dikomunikasikan kepada individu yang lain, dan sekarang ini sudah memperoleh kedudukan objektif dan menjadi panduan berperilaku.

Tradisi *aqīqah* sudah berlangsung turun-temurun di dalam keluarga dan masyarakat sejak dari zaman nenek moyang dahulu. Kalau di Islam, sejak dari Nabi-nabi terdahulu praktik ini sudah berlangsung turun-temurun. Praktik *aqīqah* ini juga akan tetap dilaksanakan di masa yang akan datang, sebab anggota masyarakat masih melestarikannya dan dilakukan untuk mengikuti aturan orang tua (sesuai dengan pengalaman orang tua) dan aturan di dalam lingkungan. Agama masyarakat di Kampung Sangkal Dusun Tarudan dengan dilatarbelakangi oleh kepercayaan bahwa *aqīqah* sangat berhubungan dengan agama (Islam) dan sebagai aktivitas ibadah agar dapat menggugurkan kewajiban dan menunjukkan bahwa telah taat terhadap agama. Masyarakat mempercayai bahwa dalil dan Hadis tentang *aqīqah* ada. Tokoh agama di Kampung Sangkal Dusun Tarudan menganjurkan perihal *aqīqah* tersebut.

2. Objektivitas

Objektivitas merupakan interaksi diri dengan dunia sosio-kultural. Bahasa merupakan bentuk proses objektivitas yang berkedudukan khusus. Momen objektivitas atas praktik *aqīqah* di Kampung Sangkal Dusun Tarudan dapat dilihat melalui proses pelembagaan, sanksi sosial, legitimasi dan

mitos. “Bahasa” pengetahuan masyarakat mengenai *aqīqah* terus menerus direproduksi melalui bahasa. Bahasa merupakan alat yang digunakan oleh orang-orang terdahulu, atau orang yang lebih dewasa seperti ayah, ibu, kakek, kakak dan tokoh agama untuk memberikan sebuah penjelasan kepada generasi selanjutnya mengenai proses, manfaat, dampak dan harapan dari *aqīqah* sehingga menjadi kebiasaan yang berkelanjutan hingga saat ini.

Pelembagaan. Objektivitas dunia kelembagaan adalah objektivasi yang dibuat dan dibangun oleh manusia. Proses dimana produk-produk aktivitas manusia yang dieksternalisasikan itu memperoleh sifat objektif adalah objektivitas. Berger mengatakan bahwa dunia kelembagaan merupakan aktivitas manusia yang diobjektifikasikan dan begitu juga halnya dengan setiap lembaganya.[29] Untuk mengatur dan memantau tingkah laku masyarakat Kampung Sangkal Dusun Tarudan perihal *aqīqah*, maka terbentuknya lembaga keagamaan, lembaga kebudayaan dan lembaga keluarga. Masyarakat terkonstruksi atas pengetahuan tokoh agama, tokoh budaya dan keluarga yang menyatakan *aqīqah* hukumnya wajib, baik untuk aspek keagamaan dan suatu keharusan sosial yang turun-temurun. Hal itu membuat praktik *aqīqah* masih terjaga dan dilakukan sampai saat ini. ‘Sanksi sosial” jika tidak melakukan *aqīqah*, yaitu berupa cemoohan. Tetapi sanksi sosial ini berlaku di komunitas tertentu yang tradisi keagamaannya masih kental.

Legitimasi. Legitimasi memiliki unsur kognitif maupun normatif. Artinya, legitimasi tidak hanya tentang soal “nilai-nilai”. Ia senantiasa mengimplementasikan “pengetahuan”

---

[29] *Ibid*., 87. Lihat pula Geger Riyanto, *Peter L. Berger: Perspektif Metateori Pemikiran* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2009), 108.

juga. Untuk menjelaskan dan membenarkan makna-makna objektif. Legitimasi ini dilakukan oleh mereka yang memiliki wewenang yang telah dipercayai oleh masyarakat seperti pihak keagamaan dan budaya.[30] Pihak-pihak inilah yang membenarkan dan memperbolehkan praktik *aqīqah* selama ini. "Mitos" memberikan bantuan terhadap pola pikir masyarakat dan berfungsi sebagai standar nilai terhadap apa yang dipercayai dan menjadi pola yang dipakai sebelum bertindak.

3. Internalisasi

Internalisasi merupakan identifikasi diri dengan dunia sosio-kultural. Setiap pemahaman teoretis yang memadai mengenai masyarakat harus meliputi kedua aspek, yaitu objektif dan subjektif.[31] Artinya, masyarakat itu berada baik sebagai kenyataan objektif maupun subjektif. Ketika sudah mencapai taraf internalisasi, maka individu itu barulah menjadi anggota masyarakat. Proses ontogenetik untuk mencapai taraf itu adalah sosialisasi.[32] Berger mengatakan bahwa sosialisasi sekunder dialami individu pada usia dewasa dan memasuki dunia publik, dunia pekerjaan dalam lingkungan yang lebih luas. Adapun sosialisasi primer biasanya sosialisasi yang lebih penting bagi individu, dan bahwa semua struktur dasar dari proses sosialisasi sekunder harus memiliki kemiripan dengan struktur dasar sosialisasi primer.[33]

---

[30] Geger Riyanto, *Peter L. Berger: Perspektif Metateori Pemikiran* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2009), 108.

[31] Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari, Cet. 9 (Jakarta: LP3ES, 2012), 176.

[32] *Ibid*,.178.

[33] Berger, *The Sosial Construction of Reality*, 188.

Momen Objektivitas terhadap praktik *aqīqah* di Kampung Sangkal Dusun Tarudan bisa dilihat melalui proses sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder tersebut. Sosialisasi Primer merupakan sosialisasi awal yang dialami oleh individu masa kecil. Orang-orang yang sangat berperan penting dalam hal ini sangat mungkin adalah orang tua dan keluarga terdekat yang bertanggung jawab terhadap sosialisasi anak, seperti melakukan dukungan dengan mengingatkan, memberi anjuran atau saran serta segala sesuatu yang berkaitan dengan *aqīqah*. Sosialisasi sekunder dialami individu usia dewasa memasuki dunia publik. Lingkungan sekitar secara tidak sadar sebenarnya telah mempengaruhi dan membentuk pola pikir masyarakat untuk melakukan praktik *aqīqah*.

D. Melacak Genealogi Tradisi *Aqīqah* di Kampung Sangkal Dusun Tarudan

Kajian tentang *living* secara umum, baik Qur'an ataupun Hadis, tentu terkait dengan ruang sosial buadaya komunitas Muslim. Pijakan pertama studi *living* tidak pada teks tertulis atau yang dibaca, namun pada resepsi atas teks. Para Muslim yang meyakini dan menaati Sunnah dan Hadis Nabi tidak sekadar membacanya, namun juga berusaha meresepsi dan memanifestasikan dalam perilaku kehidupan sehari-hari.[34]

Kajian *Living Hadis* merupakan kerangka penelitian yang menarik dalam melihat fenomena dan praktik sosio-kultural, yang kemunculannya diilhami oleh teks Hadis.

[34] Moh. Mansyur, et.al., *Metodologi Artikel Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH. Press, 2007), 5. Dalam Anisah Indriati, "Ragam Tradisi Penjagaan al-Qur'an di Pesantren: Studi Living Qur'an di Pesantren al-Munawwir Krapyak, an-Nur Ngrukem, dan al-Asy'ariyah Kalibeber," *Jurnal al-Itqan,* Vol. 2, No. 2 (Agustus-Desember 2016), 43.

Ada ruang dialog antara teks Hadis yang ada pada masa lalu dengan praktik tradisi yang terjadi di masa ini. Praktik pada masa ini juga terbentuk dengan pengaruh tradisi masa lampau dan itu dilakukan melalui pengetahuan tentang Hadis-hadisnya.[35]

Tradisi Maulīd yang esensinya berupa puji-pujian kepada Nabi Muhammad Saw. jika dilacak asal usulnya memiliki akar kesejarahan yang panjang. Di masa awal Islam, tiga Sahabat Rasulullah, yang juga menjadi penyair resmi beliau: Hasan Ibnu Tsabit, Abdullah Ibnu Ruwahah, dan Ka'ab Ibnu Malik telah memperkenalkan praktik syair pujian yang ditujukan kepada Nabi. Diceritakan dalam riwayat Ibrahim al-Bajuri dalam *Hasyiyyāt al Bajuri 'ala Matn Qasidah al-Burdah* bahwa tradisi pujian kepada Rasulullah ini merupakan tradisi yang perlu didorong dan dilestarikan oleh umatnya agar senantiasa patuh pada Allah dan Rasul-Nya.[36]

Di masa selanjutnya, salah satu data sejarah menyebutkan bahwa tradisi pembacaan syair-syair yang berisi pujian kepada Nabi ini juga berlangsung pada masa Dinasti Fatimiyah di Mesir, dan dilaksanakan manakala perayaan Maulid di bulan Rabi'ul Awal. Pasca Dinasti Fatimiyah runtuh, tradisi pujian ini kemudian diteruskan oleh Sultan Salahuddin Yusuf al-Ayyubi (Saladin) dari Dinasti Bani Ayyub (1174-1193 M atau 570-590 H). Di masa ini praktik ini mengalami transformasi tujuannya. Selain pujian kepada Nabi, juga diharapkan bisa menumbuhkan semangat juang

---

[35] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi," *Jurnal Living Hadis,* Vol. 1, No. 1 (Mei 2016), 179.

[36] Wasisto Raharjo Jati, "Tradisi, Sunnah, dan Bid'ah: Analisa Barzanji dalam Perspektif Cultural Studies," *Jurnal el-Harakah*, Vol. 14 No. 2, Tahun 2012, 229.

terkait Perang Salib pada masa itu.[37]

Kemudian, tradisi puji-pujian kepada Nabi ini sampai di Indoensia diperkiran lewat perantara para pendakwah yang berasal dari Yaman dan Persia. Di fase ini, tradisi berkembang tidak hanya berupa syair pujian, namun juga dilengkapi dengan sejarah hidup Rasulullah Saw, yang dimanifestasikan dalam bentuk karangan-karangan buku seperti *Iqd al-Jawāhir* atau lebih dikenal dengan *al-Barzanji* dan *Maulīd al-Dibā'ī*. Tradisi-tradisi yang telah mengakar pada komunitas Muslim di masa lalu di atas, kemudian ditransmisikan dari satu generasi ke generasi selanjutnya, serta dengan konteks ruang sosial budayanya masing-masing. Resepsi yang terbentuk dalam komunitas Muslim mengenai tradisi Mauli<d di masing-masing generasi tentu juga mengalami transformasi sebab dialognya dengan budaya lokal serta rentang masa yang membedakannya.

Akar genealogi yang membentuk tradisi *aqīqah* di Kampung Sangkal tidak lepas dengan tradisi Islam tradisional yang telah mengakar di Jawa secara umum, atau wilayah Yogyakarta dan Surakarta yang dulunya merupakan pusat kerajaan Islam. Tradisi Maulīd yang diisi dengan pujian-pujian kepada Nabi telah ada dan dipraktikkan oleh masyarakat Islam di masa lalu. Yogyakarta memiliki tradisi Sekaten yang berasal dari kata *syahadatain*, yaitu dua kalimat *syahadat*.[38] Pada umumnya, masyarakat Yogyakarta

---

[37] Wasisto Raharjo Jati, "Tradisi, Sunnah dan Bid'ah," 230.

[38] Prosesi Sekaten sendiri diawali dengan miyos gongso yakni dikeluarkannya kedua perangkat gamelan Kyai Nogo Wilogo dan Kyai Guntur Madu dari tempat penyimpanannya di Bangsal Sri Manganti ke Bangsal Ponconiti terletak di Kemandungan Utara (Keben) pada 5 Rabi'ul Awal yang kemudian dibunyikan secara serentak selama 7 hari berturut-turut hingga pada puncak *sekatenan* pada 12 Rabi'ul Awal.

dan sekitarnya berkeyakinan bahwa dengan turut berpartisipasi merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad Saw. ini akan mendapat imbalan pahala dari Allah Swt. dengan dianugerahi awet muda maupun barokah lainnya. Tradisi budaya lokal *Mauludan* ini juga tersaji dalam *Grebeg Mulud* di Demak, *Pajang Jimat* di Kasultanan Cirebon, *Mandi Barokah* di Cikelet Garut, dan sebagainya.[39]

Dalam konteks masyarakat Muslim saat ini, tradisi Maulīd tidak hanya dilaksanakan pada momen bulan kelahiran Rasulullah saja. Tradisi tersebut kini dipraktikkan bersamaan ritual-ritual lain dalam masyarakat seperti acara khitanan, pernikahan, kegiatan keagamaan di masjid-masjid perkampungan, dan juga pada saat kelahiran bayi, mencukur rambut bayi (*aqīqah*), sebagai sebuah pengharapan untuk pencapaian sesuatu yang lebih baik.[40] Tradisi pembacaan syair pujian kepada Nabi sendiri diyakini oleh sebagian masyarakat muslim memiliki peran dalam meningkatkan keyakinan beribadah, maka tradisi yang sudah turun-temurun ini masih dilestarikan dan menjadi salah satu seni budaya Islam yang sering dipertunjukkan dalam berbagai acara.[41]

Data di atas menunjukkan bahwa ritual *aqīqah* Kampung Sangkal yang diisi dengan pembacaan Maulīd kuat dipengaruhi oleh transmisi generasi lampau. Resepsi yang terbentuk dalam komunitas Muslim Kampung Sangkal tentu tidak

---

Lihat, Wasisto Raharjo Jati, "Tradisi, Sunnah dan Bid'ah," 227.

[39] Ahmad Nizaruddin, *Tradisi Peringatan Maulid Nabi* (Kediri: Maktab Dakwah dan Bimbingan Jaliyat Rabwah, 2007), 5.

[40] Wasisto Raharjo Jati, "Tradisi, Sunnah dan Bid'ah," 232.

[41] Wildana Wargadinata, *Spiritualitas Shalawat: Kajian Sosio-Sastra Nabi Muhammad Saw.* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), 14-15.

sama persis dengan yang dipraktikkan oleh pendahulunya. Ada transformasi atau inovasi baru di beberapa hal, pertama praktiknya yang dilakukan berdasarkan hitungan penanggalan Jawa (selapan). Kemudian tujuan serta aspek nilai yang diharapkan terbentuk dengan tradisi tersebut, sebagai do'a bagi si bayi, dan nilai edukasi bagi orang-orang yang datang. Lalu, ada pula nilai seni modern dengan ditampilkannya kesenian musik hadroh atau rebana.

E. Kesimpulan

Tradisi *aqīqah* di Kampung Sangkal Dusun Tarudan sudah mengakar dan berjalan turun temurun. Ritual *aqīqah* di Kampung Sangkal yang dilaksanakan secara komunal memiliki karakteristik keunikannya sendiri. Ritual *aqīqah* dilaksanakan pasca usia selapanan bayi, atau 35 hari serta diisi dengan pembacaan *Maulīd Dibā'ī*. Tradisi ini tidak hadir dalam ruang sosial budaya yang hampa. Hal ini terbentuk sebab adanya persinggungan tradisi dan budaya di masa lalu dengan realitas sosial budaya saat ini, serta sebagai bentuk pemenuhan anjuran teks agama, yakni Hadis.

Dengan kacamata teori sosiologi pengetahuan, proses resepsi masyarakat Kampung Sangkal terhadap fenomena tradisi *aqīqah* dapat dirinci sebagai berikut: *pertama*, tahap eksternalisasi. Di tahap ini terlihat peran agen, dalam hal ini pemuka agama, dalam mentransmisikan kepada kelompok sosialnya nilai-nilai *aqīqah* beserta bentuk prosesi pelaksanaannya. Kemudian, lambat laun proses ini akan membentuk kesadaran intersubjektif dalam kelompoknya. *Kedua*, tahap Objektifikasi. Pada posisi ini pemahaman tentang *aqīqah* telah melembaga dalam kelompok sosial Kampung Sangkal. Pemahaman, pengetahuan dan pelaksanaan *aqīqah* dilak-

sanakan secara berkelanjutan untuk kemudian pada tahap *ketiga*, diinternalisasi ke dalam benak anggota-anggota baru masyarakat Sangkal agar tradisi ritual ini tetap terjaga.

Daftar Pustaka

Aini, Adrika Fithrotul. "Living Hadis dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba' Bil-Mustofa," *Jurnal ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.

al-'Asqalani, al-Hafidz Ibnu Hajar. *Bulughul Maram min Adillatil Ahkam*. Semarang: Pustaka Alawiyah, tt.

Azra, Azyumardi. "Toleransi Agama dalam Masyarakat Majemuk Prespektif Muslim Indonesia." Elza Peldi Taher (ed.). *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Efendi*. Jakarta: ICRP, 2009.

CD Maktabah Syamila

http://kec-sewon.bantulkab.go.id/desa/bangunharjo. Diakses pada 11 Maret 2017, pukul 22.00 Wib.

Imron, Ali. "Sejarah Sosial Hadis Nabi di Yogyakarta: Studi Kasus Hadis Aqiqah Era Pra dan Pasca Reformasi." *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 2, No. 1, 2016.

Indriati, Anisah. "Ragam Tradisi Penjagaan al-Qur'an di Pesantren: Studi Living Qur'an di Pesantren al-Munawwir Krapyak, an-Nur Ngrukem, dan al-Asy'ariyah Kalibeber." *Jurnal al-Itqan,* Vol. 2, No. 2, Agustus-Desember 2016.

Istibsyaroh. *Hak-hak Perempuan Relasi Jender menurut Tafsir al-Sya'raw*i. Jakarta: Teraju Mizan, 2004.

Jati, Wasisto Raharjo. “Tradisi, Sunnah dan Bid’ah: Analisa Barzanji dalam Prespektif Cultural Studies.” *Jurnal el-Harakah*, Vol. 14 No. 2, Tahun 2012.

Lestari, Neno. “Etnografi Komunikasi Tradisi Ayun Budak pada Adat Melayu Siak di Kota Dumai Provinsi Riau.” *Jurnal Jom FISIP UR,* Vol. 3, No. 2, 2016.

L. Berger, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 2012.

Ma’ruf, Tolhah, et.al. *Fiqih Ibadah: Panduan Lengkap Beribadah Versi Ahlussunnah.* Kediri: Lembaga Ta’lif Wannasyr PP al-Falah Ploso, tt.

Mansyur, Moh. et.al. *Metodologi Artikel Living Qur'an dan Hadis.* Yogyakarta: TH. Press, 2007.

Melamba, Basrin. “Barasandi dan Aktivitas Sosial Keagamaan Orang Tolaki Sulawesi Tenggara,” *Jurnal el-Harakah,* Vol. 14, No. 2, 2012.

Nizaruddin, Ahmad. *Tradisi Peringatan Maulid Nabi*. Kediri: Maktab Dakwah dan Bimbingan Jaliyat Rabwah, 2007.

Parera, Frans M. "Kata Pengantar." Peter L. Berger & Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, Cet. ix (Jakarta: LP3ES, 2012).

Purwadi. *Upacara Tradisional Jawa.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.

Qudsy, Saifuddin Zuhri. “Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi.” *Jurnal Living Hadis.* Vol. 1, No. 1, Mei 2016.

Riyanto, Geger. *Peter L. Berger: Prespekti Metateori Pemikiran*. Jakarta: Pustaka LP3ES. 2009.

Taher, Elza Peldi (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Efendi*. Jakarta:

ICRP, 2009.

Wargadinata, Wildana. *Spiritualitas Shalawat: Kajian Sosio-Sastra Nabi Muhammad Saw.* Malang: UIN-Maliki Press. 2010.

Widyaningrum, Listyani. "Tradisi Adat Jawa dalam Menyambut Kelahiran Bayi: Studi terhadap Sepasaran Bayi di Desa Harapan Harapan Jaya Kecamatan Pangkalan Kuras Kabupaten Pelalawan." *JOM FISIP UR*, Vol. 4, No. 2, 2017.

Wawancara:

Wawancara dengan Bapak Katiman (Pak Kaum), pada 11 Maret pukul 16.00 Wib.

Wawancara dengan Bapak Katiman, pada 15 Mei 2018, pukul 16.00 Wib.

Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 12 Maret pukul 22.00 Wib.

Wawancara dengan Ustaz Hasan Bisri, pada 16 Mei pukul 20.00 Wib.

Makna Tradisi Mapacci dalam Pernikahan Adat Suku Bugis Makassar

Dwi Hartini
Nuzula Ilhami

A. Pendahuluan

Indonesia adalah Negara yang majemuk, beragam tradisi, budaya, suku, etnis, dan bahasa. Beragam perbedaan tersebut tampak unik dan selalu menarik untuk diperbincangkan. Dalam kehidupan sehari-hari manusia tidak dapat dipisahkan dari tradisi dan kebudayaan, mulai cara makan, berpakaian, berbicara, dan sebagainya. Bahkan hal tersebut dianggap baik dan patut dicontoh dalam melakukan segala tindakan. Sebagai umat beragama sudah semestinya masyarakat berperilaku sebagaimana norma-norma yang diajarkan oleh agamanya, terutama bagi umat Islam, sudah seharusnya berperilaku berdasarkan al-Qur'an dan Hadis. Dalam kaitannya dengan tradisi, pembahasan mengenai pernikahan mempunyai berbagai versi dalam prosesinya sesuai tradisi dan budaya dimana pernikahan itu dilaksanakan. Tradisi secara bahasa bermakna adat kebiasaan turun temurun dari nenek moyang yang masih dijalankan masyarakat, baik yang menjadi adat kebiasaan atau yang

disesuaikan (peleburan) dengan ritual adat atau agama.[1] Salah satu prosesi pernikahan yang terbilang unik adalah pernikahan adat Suku Bugis yang disebut dengan *Mapacci*.

Tradisi *Mapacci* ini menarik, yaitu dapat dilihat dari perbedaan stratifikasi sosial dalam pelaksanaannya antara kaum bangsawan dan masyarakat biasa. Alat-alat yang digunakan pun cukup unik dan memiliki makna-makna tersendiri yang terkandung di dalamnya, kemudian timbulnya keyakinan dalam masyarakat Suku Bugis bahwa Tradisi *Mapacci* merupakan salah satu prosesi pernikahan yang harus dilaksanakan karena bernilai kebaikan, sehingga dari fenomena tersebut, penulis tertarik untuk mengetahui makna pada "upacara adat *Mappacci* dan prosesinya dalam penikahan suku Bugis-Makassar".

Pada dasarnya penelitian mengenai prosesi pernikahan sudah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya, sehingga pencarian dengan kata inipun akan menemukan beragam penelitian. Di antaranya yaitu: 1) Penelitian *Tradisi Kawin Lari di Kalangan Masyarakat Suku Sasak: Studi Komparasi antara Dimensi Islam Wetu Telu dan Waktu Lima di Desa Kediri Lombok Barat* oleh Ahmad Fauzan; 2) Penelitian *Tradisi Pernikahan di Masyarakat Desa Payudan Karangsokon Guluk-guluk Sumenep* oleh Ahmad Mahfudz.

Maka dari itu, terkait dengan fokus pembahasan pada penelitian ini. Maka, penulis akan menganalisis penelitianini menggunakan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang difokuskan pada tiga variabel, yaitu dilihat dari tiga aspek: *Pertama*, Makna Objektif adalah makna yang ditentukan oleh konteks sosial dimana tindakan tersebut

---

[1] J.S. Badudu & Sutan Mohammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 1531.

berlangsung. *Kedua*, Makna Ekspresif adalah makna yang ditunjukan oleh aktor (pelaku tindakan), dan *Ketiga*, Makna Dokumenter adalah makna yang tersirat atau tersembunyi, sehingga (aktor) pelaku tindakan tersebut, tidak sepenuhnya menyadari bahwa suatu aspek yang diekspresikan menunjukkan kepada kebudayaan secara keseluruhan.[2] Sistem sosial berhubungan dengan fungsi integrasi dengan mengontrol komponen pembentuk masyarakat, akhirnya sistem kebudayaan berhubungan dengan fungsi pemeliharaan pola-pola atau struktur yang ada dengan menyiapkan norma-norma dan nilai yang memotivasi mereka dalam melakukan suatu tindakan.[3]

B. Tradisi *Mappacci* dalam Pernikahan Adat Suku Bugis-Makassar

1. Letak Geografis Suku Bugis-Makassar

Kota Makassar adalah sebuah kotamadya sekaligus ibukota Provinsi Sulawesi Selatan. Kotamadya ini adalah kota terbesar dan terletak di 5°8' LU &119°25' BT di pesisir barat daya pulau Sulawesi, berhadapan dengan Selat Makassar. Sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Kepulauan Pangkajene, sebelah barat berbatasan dengan Selat Makassar, sebelah Selatan berbatasan dengan Kabupaten Gowa, sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Maros. Sejak abad ke-16 Kota Makassar menjadi pusat perdagangan yang dominan di Indonesia Timur dan kemudian menjadi salah satu kota terbesar di Asia Tenggara. Selain itu, sikap yang

---

[2] Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 59.

[3] Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), 54.

toleran terhadap agama berarti bahwa meskipun Islam semakin menjadi agama yang utama di wilayah tersebut, pemeluk agama Kristen agama lainnya masih tetap dapat berdagang di Makassar.[4]

Jumlah kecamatan di Kota Makassar sebanyak 14 kecamatan dan 143 kelurahan. Di antara kecamatan tersebut, ada 7 kecamatan yang berbatasan dengan pantai, yaitu Tamalate, Mariso, Wajo, Ujang Tanah, Tallo, Tamalanrea, dan Biringkanaya.[5] Kota Makassar merupakan merupakan daerah pantai yang datar dengan kemiringan 0-5° ke arah barat, diapit dua muara sungai, yakni Sungai Tallo yang bermuara di bagian utara kota dan Sungai Jene-berang yang bermuara di selatan kota. Luas wilayah Kota Makassar seluruhnya berjumlah kurang lebih 175,77 km² daratan dan termasuk 11 pulau di Selat Makassar ditambah luas wilayah perairan kurang lebih 100 km².[6]

2. Deskripsi Tradisi *Mappacci*

Secara universal dalam geografis masyarakat Bugis adalah salah satu kelompok etnis yang menempati bagian tengah dan selatan jazirah Sulawesi Selatan sebagai daerah asal dan tempat menetapnya. Suku Bugis yang menyebar dibeberapa kabupaten memiliki adat istiadat yang masih dipertahankan keberadaannya yang terdiri dari tiga corak: 1) Batal ketetapan raja, tidak batal ketetapan adat; 2) Batal ketetapan adat, tidak batal ketetapan kaum; 3) Batal keteta-

---

[4] Fiola Panggalo, "Perilaku Komunikasi Antar Budaya Etnik Toraja dan Etnik Bugis Makassar di Kota Makassar," *Skripsi*, UNHAS Makassar (2013), 56.

[5] *Ibid*., 57.

[6] *Ibid*., 60.

pan kaum tidak batal ketetapan rakyat.[7] Suku Bugis yang tergolong ke dalam suku-suku Melayu Deutero, berasal dari kata *To Ugi*, yang berarti orang Bugis. Penamaan "*Ugi*" merujuk pada raja pertama kerajaan Cina yang terdapat di Pammana.[8] Kabupaten Wajo saat ini, yaitu La Sattumpugi.[9]

Zaman *La Galigo* (naskah yang dijadikan acuan dalam mengkaji masyarakat dan budaya Bugis-Makassar) merupakan periode keemasan yang berkaitan dengan ekspansi perdagangan antarpulau dan internasional, dalam perkembangannya, masyarakat Bugis ini kemudian mengembangkan kebudayaan, bahasa, aksara Lontara, dan pemerintahan mereka sendiri, yang menyebabkan lahirnya berbagai kerajaan,[10] beberapa Kerajaan Bugis klasik dan besar antara lain: Luwu, Bone, Wajo, Soppeng, Suppa, Sawitto (Kabupaten Pinrang), Sidenreng, dan Rappang. Pada zaman tersebut ada kesan bahwa para penguasa dinasti terkait antara satu dengan yang lain melalui hubungan perkawinan dan persamaan ideologi mengenai asal-usul mereka.[11]

Masyarakat Bugis Makassar banyak tinggal di Kabupaten Maros, Sulawesi Selatan. Mereka adalah penganut Islam yang taat. Namun masyarakat Bugis juga masih

---

[7] Hamid Abdullah, *Manusia Bugis Makassar* (Jakarta: Inti Idayu, 1985), 84.

[8] Sebuah kecamatan di Kabupaten Wajo, Sulawesi selatan, Indonesia. Ibukotanya berada di kelurahan Cina, yaitu Maroanging. *Id.m.wikipedia.org*. Diakses pada 13 Maret 2018.

[9] A. Noviola, *Pesan Simbolik dalam Prosesi Perkawinan Adat Bugis Bone di Kabupaten Bone,* 1.

[10] Muhammad Zid dan Sofjan Sjaf. "Sejarah perkembangan Desa Bugis-Makassar Sulawesi Selatan," *Jurnal Sejarah Lontar.* Vol. 6. No. 2, 2009.

[11] *Ibid.*

mempercayai adanya satu dewa tunggal yang mempunyai nama-nama sebagai berikut: 1) *patoto-e,* dewa penentu nasib; 2) *Dewata Seuwa-e,* dewa tunggal; 3) *Turie a'rana,* kehendak tertinggi. Mereka menganggap bahwa budaya (adat) itu keramat. Adat tersebut didasarkan atas 5 unsur pokok *pangaderreng* (aturan adat yang keramat dan sakral), yaitu *Aade* (dalam bahasa Makassar), bicara, Rapang, Wari', dan Sara'.[12]

Dalam masyarakat Bugis, hubungan kekerabatan merupakan aspek utama, baik dinilai penting oleh anggotanya maupun fungsinya sebagai suatu struktur masyarakat. Aspek kekerabatan tersebut termasuk perkawinan, karena dianggap sebagai pengatur perilaku manusia yang berhubungan dengan seks dan kehidupan rumah tangganya. Perkawinan juga berfungsi untuk mengatur ketentuan akan harta dan memelihara hubungan kekerabatan.[13] Pihak-pihak yang terlibat berasal dari strata sosial yang berbeda, namun setelah mereka menikah akan menjadi mitra dalam menjalani kehidupan,[14] selain itu juga bertujuan untuk menyatukan hubungan kedua keluarga besar yang sudah terjalin sebelumnya menjadi erat atau dalam istilah Bugis *mappasideppe' mabe' 'lae* (mendekatkan yang jauh).[15]

Pernikahan ialah akad yang menghalalkan pergaulan dan membatasi hak dan kewajiban serta tolong menolong antara seorang laki-laki dan perempuan yang bukan *mah-*

[12] Fiola Panggalo, "Perilaku Komunikasi Antar Budaya," 65.

[13] Nasriah Kadir, *Adat Perkawinan Masyarakat Bugis dalam Perspektif UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan di Desa Doping Kecamatan Penrang Kabupaten Wajo*, 58.

[14] A. Noviola, *Pesan Simbolik dalam Prosesi Perkawinan Adat Bugis Bone di Kabupaten Bone*. 2.

[15] Nasriah Kadir, *Adat Perkawinan Masyarakat Bugis,* 63.

ram.[16] Pernikahan bertujuan untuk mendirikan keluarga yang harmoni, sejahtera, dan bahagia. Harmonis dalam menggunakan hak dan kewajiban keluarga. Sejahtera, terciptanya ketenangan lahir dan batin karena terpenuhinya keperluan hidup, sehingga timbul kebahagiaan, yakni rasa kasih sayang antaranggota keluarga.[17]

Seiring dengan perkembangan zaman dan teknologi modern yang mempengaruhi dan menyentuh masyarakat Bugis, namun kebiasaan-kebiasaan yang merupakan tradisi turun menurun bahkan yang telah jadi adat masih sukar untuk dihilangkan. Dalam upacara perkawinan adat masyarakat Bugis yang disebut *appabottingrng ri tana ugi* (pernikahan tanah Bugis), terdiri dari beberapa tahap yang merupakan rangkaian berurutan dan tidak boleh saling tukar-menukar, kegiatan ini dilakukan oleh masyarakat Bugis yang betul-betul memelihara adat-istiadat.[18] Salah satu rangkaian prosesi adat pernikahan yaitu *mapacci*, *mapacci* merupakan upacara adat perkawinan yang turun temurun dilakukan oleh suku Bugis dengan tujuan untuk membersihkan atau menyucikan mempelai dari hal-hal yang buruk, dengan keyakinan bahwa segala tujuan yang baik harus didasari oleh niat dan upaya yang baik pula. *Mapacci* berasal dari nama daun pacar (*pacci*) yang dapat diartikan *paccing* (bersih). Dengan demikian, prosesi *mapacci* mempunyai makna membersihkan (*mapaccing*) yang dilakukan oleh kedua belah pihak mempelai. Dahulu di kalangan

---

[16] Ahmad Mahfudz, "Tradisi Pernikahan di Masyarakat Desa Payudan Karangsokon Guluk-guluk Sumenep," *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017, 36.

[17] Al-Malik Fahdli, *Budaya Pernikahan Sulawesi Selatan (*Bandung: Salemba Humanika, 2014), 64.

[18] Ika Dayani Rajab Putri, "Makna Pesan Tradisi Mapacci," 40.

bangsawan, acara *mapacci* ini dilaksanakan tiga malam berturut-turut, tetapi saat ini acara *mapacci* dilaksanakan satu malam saja, yaitu sehari sebelum acara pernikahan. Konon prosesi *mapacci* hanya dilaksanakan oleh kaum bangsawan namun sekarang masyarakat Bugis umum melaksanakannya.[19]

Ada beberapa unsur yang harus disediakan seperti lilin yang menyala, beras yang digoreng kering, bantal, 7 lembar sarung, daun pisang, daun nangka, gula merah, kelapa dan tempat daun *pacci* (daun inai). Masing-masing unsur tak hanya berperan sebagai pelengkap, namun menurut keyakinan mereka memiliki makna filosofi yang mendalam. Apabila calon mempelai berasal dari keturunan bangsawan maka akan ada upacara pengambilan daun *pacci* (*malekke pacci*) yang bertempat di rumah raja atau pemangku adat, prosesi ini dilakukan oleh keluarga yang terdiri dari pria, wanita, tua, muda, dengan pakaian adat lengkap dan iring-iringan. Namun, jika mempelai berasal dari masyarakat biasa prosesi pengambilan daun *pacci* hanya dilakukan oleh satu atau dua orang kerabat dekat, dengan pakaian adat lengkap, dan dilakukan di rumah kerabat calon mempelai atau langsung mengambil daun *pacci* pada pohonnya.[20]

Upacara adat *mapacci* merupakan sebuah rangkaian perayaan pesta pernikahan di kalangan masyarakat bugis yang masih kental dengan adat istiadatnya. Pada prosesi *mapacci* penggunaan simbol memiliki sarat makna yang butuh pemahaman mendalam guna memahaminya. Makna

---

[19] Ika Dayani Rajab Putri, "Makna Pesan Tradisi Mapacci pada Pernikahan Adat Bugis Pangkep di Kelurahan Talaka Kecamatan Ma'rang," *Skripsi*, UIN Alauddin Makassar (2016), 25.

[20] *Ibid.*, 47.

simbol-simbol tersebut sebagai berikut: Lilin menjadi simbol penerangan, beras (*benno*) memberi makna agar kelak kedua mempelai akan berkembang dengan baik, bersih dan jujur, sedangkan bantal menyimbolkan kemakmuran, sarung sutera atau *lipa* berlapis 7 dipakai sebagai penutup tubuh untuk menjaga harga diri seorang manusia. Tidak hanya daun inai, daun nangka dan daun pisang juga memiliki arti khusus. Daun pisang (*leko*) mempunyai siklus hidup dimana daun muda akan muncul sebelum daun tua kering lalu jatuh.[21] Kurang lebih filosofi yang dapat dipetik dari siklus pertumbuhan daun pisang hampir mirip dengan apa yang terjadi dalam kehidupan manusia, sambung menyambung tanpa pernah putus. Daun nangka atau daun *panasa* mengandung arti cita-cita luhur, dan tempat menaruh *pacci* (*appaccingeng*), menyimpan arti kesatuan jiwa atau kerukunan hidup dalam berumah tangga. Semua perlengkapan itu disiapkan dan ditata dalam ruang tempat melangsungkan *mapacci*.

Selanjutnya dimulailah prosesi *mapacci*, calon mempelai duduk dipelaminan (*laming*) atau di atas tempat tidur, menghadap 7 lapis sarung sutra yang di atasnya telah diletakkan beberapa helai daun nangka. Kemudian mempelai meletakkan tangan di atas 7 lapis sarung, posisi telapak tangan berada diatas menengadah siap diberi *pacci*. Satu per satu tamu yang dipilih dan sudah berkeluarga maju untuk memberikan *pacci* ke telapak tangan, dan setelah itu adalah acara penaburan beras.[22] Dahulu karena pada umumnya calon pengantin tidak saling mengenal bahkan saling melihat pun

---

[21] *Ibid*., 26.

[22] Andi Tenri Ani, Ketua Yayasan Tamanurung Kecamatan Ma'rang. 20 Oktober 2016, dalam *Ibid*.

tidak. Pada malam *mappaccing*, mempelai laki-laki dengan berpakaian adat lengkap diantar ke rumah mempelai wanita untuk melihat dari jauh calon istrinya, sementara mempelai wanita dengan pakaian adat lengkap di atas pelaminan.[23]

3. Perkembangan Tradisi *Mapacci* Suku Bugis-Makassar

Kehadiran Islam dalam masyarakat Bugis merupakan bentuk penerimaan nilai yang benar-benar baru ke dalam budaya yang sudah terwujud secara mapan. Namun, kehadiran budaya baru ke dalam budaya yang sudah ada ini tidak meruntuhkan nilai dan tanpa menghilangkan jati diri asal. Model adaptasi menjadi bentuk akulturasi yang berjalan beriringan, maka dua arus kebudayaan bertemu dan melahirkan integrasi.[24]

Tradisi Islam yang hadir tidak serta merta secara utuh diterima sebagaimana apa yang sudah ada. Tetapi justru dilakukan penyesuaian dengan ritual yang sudah ada dalam tradisi Bugis. Sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip keagamaan dalam Islam, maka ritual tersebut tetap dipertahankan dengan melakukan penyesuaian secara harmonis. Penerimaan Islam sebagai ajaran, tidak menghilangkan wajah lokal yang diwarisi secara turun temurun. Model adaptasi seperti ini lahir dari adanya strategi penerimaan yang memungkinkan adanya integrasi dua budaya yang bertemu.[25] Adanya pengakuan masing-masing kehadiran dua

---

[23] Nonci, *Upacara Pernikahan Masyarakat Bugis* (Makassar: CV. Aksara, 2006), 32-33.

[24] Ismail Suardi Wekke, "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis," *Analisis*, STAIN Sorong, Vol. 13, No. 1 (2013), 31.

[25] Jenny Phillimore, "Refugees, Aculturation Strategies, Stress and Integration," *Journal of Social Policy,* Vol. 40, No. 3 (2011), 575-593.

budaya selanjutnya memunculkan penyatuan.[26]

Masuknya Islam dengan membawa ajaran baru bagi kebudayaan Bugis kemudian mempengaruhi tradisi yang sudah ada. Namun berubahnya budaya yang sudah ada merupakan penyesuaian atas pandangan, pengakuan kebenaran agama yang diterima. Maka, budaya Bugis kemudian hadir dalam bentuk nilai dan standar yang baru pula sesuai dengan hasil pertemuan dua budaya. Keselarasan dan sinkronisasi yang terjadi antara agama Islam dan budaya Bugis dapat digandengkan dengan terbukanya pertimbangan para pelakunya.

Secara fungsional tradisi bisa saja menolak perubahan dan pergantian agama yang datang, pada sisi lain justru menjadi legitimasi untuk mengikat budaya yang ada dengan legitimasi pandangan hidup, keyakinan, pranata, dan aturan dengan kerangka Islam terbentuk menjadi sebuah kesatuan yang baru.[27] Dua pola yang muncul dalam akulturasi budaya dengan agama adalah bentuk dialogis dan integratif. Adapun dalam budaya Bugis, Islam melembaga menjadi kekuatan sosial. Hal ini menegaskan bahwa citra orang Bugis yang fanatik dalam beragama dan memegang teguh warisan leluhur secara turun menurun.[28]

Melalui ritual *mapacci* yang umumnya dilakukan sehari sebelum pernikahan, jiwa yang mungkin sempat ternoda dibersihkan terlebih dahulu. Proses ini dilakukan oleh kedua mempelai di kediaman masing-masing dengan

---

[26] Gordon Parker, Bibiana Chan, Lucy Tully, dan Maurice Eisenbruch, "Depression in the Chinese: The Impact of Aculturation," *Psycological Medicine,* Vol. 35(2005), 1475-1483.

[27] Ismail Suardi Wekke, "Islam dan Adat," 32.

[28] *Ibid.*, 34.

dihadiri kerabat dekat.[29] Orang-orang yang diminta untuk meletakkan daun *pacci* pada calon mempelai biasanya adalah orang-orang yang memiliki kedudukan sosial yang baik serta punya kehidupan rumah tangga yang bahagia. Semua ini mengandung makna agar calon mempelai kelak akan memiliki kehidupan yang bahagia seperti orang yang meletakkan *pacci*.[30] Oleh karena itu, bagi calon mempelai yang sudah berstatus janda atau duda tidak ada lagi acara *mapacci*.[31]

4. Resepsi Teks dan Transmisi Pengetahuan Tradisi *Mappacci*

Meskipun pada umumnya sebuah tradisi yang hadir tidak terlepas dari teksnya, baik al-Qur'an maupun Hadis. Namun, ada pula tradisi yang masuk ke dalam budaya masyarakat tanpa dilandasi oleh munculnya sebuah teks. Tetapi, merupakan suatu tradisi yang telah dilakukan secara turun-temurun oleh para pendahulunya. *Mapacci* salah satu rangkaian prosesi adat pernikahan yang mengungkapkan makna penyucian diri, sekaligus sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kesucian bagi calon mempelai. Dalam lontara Bugis disebut "*naiya mappaccei iyanaritu riasene puasennge tau*" yang berarti adat yang telah dilaksanakan secara turun temurun oleh kaum priyayi terdahulu.[32]

Sebagaimana yang dikatakan di dalam wawancara dengan Ampa Zainuddin, beliau menegaskan bahwa:

---

[29] Andi Tenri Ani, Ketua Yayasan Tamanurung, dalam Ika Dayani Rajab Putri, "Makna Pesan Tradisi Mapacci," 27.

[30] *Ibid*., 45.

[31] *Ibid*., 64.

[32] Nonci, *Upacara Pernikahan Masyarakat Bugis*, 45.

> Tradisi *mapacci* merupakan sebuah tradisi yang telah dilakukan secara turun-temurun oleh para kepala adat beserta masyarakat terdahulu. Tradisi ini bukanlah tradisi yang berasal dari ajaran agama Islam, tetapi saat ajaran Islam masuk ke dalam budaya Bugis. Masyarakat menilai bahwa tradisi yang selama ini mereka jalankan merupakan tradisi yang sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. Bahkan tradisi *mapacci* memiliki kesesuaian dengan teks-teks agama Islam baik di dalam al-Qur'an maupun Hadis. Dan hal ini telah dijelaskan oleh Anregurutta di dalam Lontara Bugis.[33]

Budaya *mapacci* bukan merupakan suatu kewajiban dalam agama Islam. Tapi mayoritas ulama di daerah Bugis menganggapnya sebagai kecintaan akan kebaikan (*sennu-sennungeng-ri decengnge*) pemuka agama Islam berusaha untuk mencari legalitas atau dalil *mapacci* dalam kitab suci untuk memperkuat atau mengokohkan budaya ini.[34] *Mapacci* merupakan adat yang sangat kental dengan nuansa batin. Dengan keyakinan bahwa segala sesuatu yang baik harus didasari oleh niat dan upaya yang baik pula. Sejauh penelusuran penulis, dalam menjalankan tradisi *mappacci* tersebut masyarakat Bugis tidak berlandarkan pada dalil tertentu, melainkan sebuah warisan turun temurun yang memiliki kesesuaian antara budaya dan ajaran agama yang dianut oleh suku Bugis, sehingga tradisi yang mengandung nilai kebaikan ini menjadi sebuah tradisi yang melekat dalam kehidupan masyarakat Bugis.

[33] Wawancara dengan Ampa Zainuddin¸ pada 25 April 2018.

[34] Ika Dayani Rajab Putri, "Makna Pesan Tradisi Mapacci," 2.

Agak sulit kiranya peneliti mendapatkan keterangan yang lebih jelas tentang teks *turast* yang mereka jadikan landasan dalam tradisi tersebut. Peneliti telah melakukan wawancara dengan beberapa warga setempat, namun jawaban mereka juga masih sama, yaitu tradisi ini adalah tradisi turun menurun. Sedangkan untuk mendapat keterangan lebih jauh tentang genealogi pemikiran dan struktur bangunan intelektual terbentuknya tradisi tersebut sangat sulit untuk dilacak.

Kajian *Living Hadis* fokus pada satu bentuk fenomena praktik, tradisi, ritual, atau perilaku yang hidup di dalam masyarakat yang memiliki landasannya di dalam Hadis Nabi.[35] Misalnya, tradisi *mapacci* yang jika dilihat dari resepsi masyarakat berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa narasumber, maka boleh jadi redaksi makna yang terkandung dalam tradisi *mapacci* tersebut merupakan refleksi dari teks-teks al-Qur'an dan Hadis, yang di antaranya:

عَنْ أَبِي حَمْزَةَ أَنَسْ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، خَادِمُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيْهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ (رواه البخاري ومسلم)

(Dari Abu Hamzah, Anas bin Malik *Radiallahuanhu,* pembantu Rasulullah *Shallallahu'alaihi wasallam* dari Rasulullah *Shallallahu'alaihi wasallam,* beliau bersabda: Tidak beriman salah seorang di antara kamu hingga dia mencintai kebaikan untuk saudaranya sebagaimana dia mencintai kebaikan untuk dirinya sendiri). (HR. Bukhori dan Muslim)[36]

---

[35] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi," *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016.

[36] Imam Nawawi, *Terjemah Matan Hadits Arbain* (Solo: Pustaka

C. Analisis Makna Tradisi *Mapacci* Suku Bugis Makassar dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa dalam melihat tradisi *mapacci* pada masyarakat Suku Bugis-Makassar, maka penulis akan menganalisis dengan difokuskan pada tiga titik pokok, yaitu *makna objektif, makna eksprasif,* dan *makna dokumenter.*

1. Makna Objektif

Makna Objektif adalah makna yang berlaku universal dan diketahui secara universal. Makna Objektif dalam tradisi Tradisi Mapaccipada masyarakat Suku Bugis-Makassar bahwa praktik tersebut merupakan suatu tradisi yang harus dijaga dan dilestarikan oleh masyarakat setempat agar tetap eksis karena merupakan tradisi yang telah diwarisi seara turun-temurun oleh para pendahulunya. Walaupun bukan tradisi yang berasal dari ajaran Islam, tetapi tidak bertentangan dengan syariat dan terus ditelusuri landasannya oleh para ulama suku Bugis-Makassar. Selain itu, proses *mapacci* juga bernilai kebaikan dan kesucian bagi calon mempelai, sehingga dalam menjalankan bahtera rumah tangga, keduanya akan saling berbagi kebahagiaan.

2. Makna Ekspresif

Makna ekspresif adalah makna yang diresepsi secara personal dari orang-orang yang terintegrasi dalam tradisi *Mapacci* tersebut. Dan Karl Mannheim menyebutnya juga dengan aktor tindakan atau pelaku tindakan sosial. Pada *mapacci* ini aktor utamanya adalah calon mempelai yang

Arafah, 2015), 28.

akan diberi *Pacci*. Selain calon mempelai sebagai pelaku tindakan, adalah pihak keluarga dan kerabat dekat yang telah ditunjuk untuk menjadi bagian dari proses *mapacci* tersebut, serta masyarakat yang terlibat di dalamnya. Dan dari masing-masing komponen tersebut akan ditemukan diverifikasi (keragaman) makna mengenai tradisi tersebut.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh ketua adat pada satu kelurahan di Talaka, Kecamatan Ma'rang, yaitu Andi Benyamin Andi Mappagiling.

> Upacara tradisi *mapacci* memiliki berbagai makna yang terkandung di dalam penggunaan alat-alat dalam prosesinya. Misalnya sarung sutra sebagai pembungkus atau penutup badan yang bermakna harga diri dan moral, sehingga diharapkan agar calon mempelai senantiasa menjaga harga diri dan moral. Lalu bantal sebagai lambang kemakmuran, dan lain sebagainya. Semua unsur mempunyai makna-makna kebaikan, sebagai do'a dan harapan bagi calon mempelai. Dengan demikian pernikahan yang diharapkan calon mempelai berguna dan bermanfaat bagi orang lain. Dalam artian mengarungi kehidupan dunia ada dua sifat yang harus kita pegang yaitu kejujuran dan kebersihan.[37]

Selanjutnya, Andi Tenri Ani, Ketua Yayasan Tamanurung di Kecamatan Ma'rang, mengatakan:

> Tradisi *mapacci* mempunyai perbedaan yang terletak pada latar belakang keluarga, seperti keluarga keturunan bangsawan (andi, puang) melakukan ritual

[37] Andi Benyamin Andi Mappagiling (ketua adat), 22 Oktober 2016; Wawancara oleh Ika Dayani Rajab Putri dalam "Makna Pesan Tradisi Mapacci," 63.

mapacci yang masih sangat sakral, seperti sarung sutra yang disediakan Sembilan lembar bermakna bahwa agar kelak keluarga calon mempelai pengantin mampu mengangkat dan mempertahankan derajat keluarga. Sedangkan bagi masyarakat biasa hanya menyediakan tujuh lembar sarung sutra, tetapi makna *mapacci* dikalangan masyarakat Bugis sama yaitu melambangkan kesucian sebelum memasuki bahtera rumah tangga walaupun ada peralatan *mapacci* yang berbeda, itu hanya karena latar belakang keluarga yang menandakan bahwa mereka berasal dari kalangan bangsawan yang setiap prosesinya tidak boleh dilakukan dengan kalangan masyarakat yang sembarangan.[38]

3. Makna Dokumenter

Makna dokumenter adalah makna yang tersirat atau tersembunyi, sehingga aktor atau pelaku tindakan tidak menyadari bahwa apa yang dilakukannya itu merupakan suatu ekspresi yang menunjukan kepada kebudayaan secara keseluruhan. Makna dokumenter ini diperoleh dari analisa yang mendalam yang dikaitkan dengan ekstra teoretis. Dan para pelaku tindakan atau aktor dari tradisi tersebut tidak menyadari bahwa apa yang mereka lakukan merupakan bagian dari makna induk yang melatar-belakangi semua hubungan sosial yang berlangsung.

Tradisi *Mapacci* Suku Bugis-Makassar menimbulkan tiga resepsi terhadap masyarakat: *Pertama*, sebagai tradisi material, yaitu suatu keadaan di mana masyarakat hanya menganggap bahwa tradisi tersebut merupakan wujud tradisi yang telah ada dan dilakukan. *Kedua*, tradisi religius

[38] Andi Tenri Ani, Ketua Yayasan Tamanurung, 20 Oktober 2016; Wawancara oleh Ika Dayani Rajab Putri dalam "Makna Pesan Tradisi Mapacci," 64.

atau praktik keberagamaan, yaitu masyarakat meneriman suatu keadaan apa yang mereka lakukan termasuk dalam cara beragamanya dilihat dari praktik keberagamaan. *Ketiga*, tradisi simbolis, yaitu masyarakat menganggap bahwa apa yang mereka lakukan makna yang sesuai dengan lokus yang melingkupinya.

Tradisi *mapacci* merupakan bentuk representasi dari ketiga resepsi yang timbul di masyarakat. Pada resepsi pertama (tradisi material), menunjukkan bahwa tradisi *mapacci* dianggap sebagai suatu yang telah mengakar di masyarakat yang diwarisi secara turun-temurun oleh para tokoh elite agama mereka sebelumnya. Sebagai praktik keberagamaan, yaitu masyarakat melihat bahwa tradisi tersebut merupakan bentuk praktik umat beragama. Kemudian terakhir, sebagai tradisi simbolis, yaitu masyarakat menganggap bahwa dengan sebab dilakukannya *mapacci* maka kehidupan calon mempelai kelak akan selalu bahagia dan diliputi segala kebaikan.

Dari konsep Karl Mannheim tersebut, maka dapat disimpulkan, bahwa acara *mappacci* serta alat-alat yang digunakan mengandung simbol, serta memiliki makna-makna tersendiri yang berkaitan dengan harapan, doa, kejujuran, kemakmuran, kebersihan, dan kesucian, bagi calon mempelai laki-laki maupun perempuan. Artinya, calon mempelai dianggap masih bersih dan suci, Oleh karena itu, bagi mempelai yang berstatus janda tidak ada lagi acara *mappacci*.

Selain itu, berdasarkan wawancara dengan Ampa Zainuddin, bahwa:

> Simbol-simbol yang digunakan dalam prosesi adat *mapacci*, pada dasarnya jika dilihat dari sisi ajaran agama Islam merupakan sebuah tradisi yang meng-

> ajarkan agar manusia selalu menjaga kesucian, kebersihan, kemuliaan, dan kekerabatan. Hal ini disimbolkan dengan beberapa alat yang digunakan dalam prosesinya, misal: bantal yang melambangkan kemuliaan (kepala merupakan bagian tubuh paling mulia), sarung sutera melambangkan agar manusia memiliki rasa malu, sehingga penggunaan kain sarung sutera bermakna bahwa manusia tidak selayaknya mempermalukan diri sendiri maupun kerabatnya, daun *pacci* melambangkan bahwa pada dasarnya manusia adalah suci sampai ia melakukan tindakan yang menodai kesucian itu, sehingga dilakukanlah prosesi *mapacci* agar calon mempelai memperoleh kebersihan kembali jasmani dan rohaninya dari hal-hal buruk yang dilakukan sebelumnya. Beliau menegaskan bahwa sebenarnya sarana pokok dalam prosesi ini adalah Daun Pacci yang melambangkan kesucian dan kebersihan calon mempelai. Dan untuk simbol-simbol lain merupakan hasil dari akulturasi tradisi dan budaya ajaran Islam serta pengaruh kemajuan zaman yang tetap diteladani karena tidak bertentangan dengan syariat Islam.[39]

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, selalu ada dialektika diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural. Dialektika itu berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan, yaitu eksternalisasi (penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia), objektivasi (interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi), dan internalisasi (individu mengidentifikasi diri dengan lembaga sosial atau

[39] Wawancara dengan Ampa Zainuddin, pada 25 April 2018, pukul 20.22 Wib. by phone.

organisasi tempat individu menjadi anggotanya).[40]

Tentang eksternalisasi, Berger menje1askan bahwa sebagai produk sosial, eksternalisasi manusia memiliki karakter *sui generis* sebagai perlawanan, baik dimensi organik mereka maupun konteks lingkungannya. Hal ini penting untuk menekankan bahwa eksternalisasi merupakan kebutuhan antropologis manusia. Adalah tidak mungkin manusia menutup diri. Manusia harus terlibat dalam proses eksternalisasi diri dalam setiap aktivitasnya. Dengan dalil eksternalisasi ini, Berger berpendapat bahwa pengetahuan masyarakat adalah produk manusia dan konstruksi pengetahuan masyarakat adalah *on going human production.* Oleh karena itu, manusia sebagai individu secara sadar atau tidak sadar selalu melakukan eksternalisasi diri secara terus-menerus untuk menjaga eksistensi tatanan sosial yang telah diciptakannya, meski kadang harus tunduk dan bahkan kehilangan eksistensi dirinya.[41]

Dimensi eksternalisasi suatu pengetahuan berlanjut kepada proses objektivasi. Proses objektivasi adalah proses signifikasi. Artinya, proses produksi pengetahuan dalam masyarakat pada dasarnya merupakan tanda bagi proses objektivasi itu sendiri.[42] Proses penandaan ini merupakan proses habitualisasi (*habitualization*) kolektif masyarakat yang terinstitusionalisasi lewat proses yang berulang-ulang.

---

[40] Frans M. Farera, "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber," Peter Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahun,* terj. Hasan Basyari (Jakarta: LP3ES, 1990), xx.

[41] Muhammad Irfan Helmy, "Pemaknaan Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut asy-Syafi'i: Tinjauan Sosiologi Pengetahuan," *Disertasi*, UIN Sunan KalijagaYogyakarta, 2014, 9.

[42] Frans M. Farera, "Menyingkap Misteri Manusia," 35-36.

Dengan kata lain, realitas kehidupan sehari-hari selain terisi oleh objektivasi, juga memuat signifikasi. Signifikasi atau pembuatan tanda-tanda oleh manusia, merupakan objektivasi yang khas, yang telah memiliki makna intersubjektif walaupun terkadang tidak ada batas yang jelas antara signifikasi dan objektivasi. Setiap individu menafsirkan realitas objektif secara subjektif. Dalam proses menafsir itulah berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses yang dialami manusia untuk 'mengambil alih' dunia yang sedang dihuni sesamanya. Internalisasi berlangsung seumur hidup dengan melibatkan sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Internalisasi adalah proses penerimaan definisi situasi yang disampaikan orang lain tentang dunia institusional. Dengan diterimanya definisi-definisi tersebut, maka individu tidak hanya mampu mamahami definisi orang lain, tetapi lebih dari itu, turut mengkonstruksi suatu definisi secara bersama dan kolektif. Dalam proses mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus perubah masyarakat.[43]

D. Simpulan

Berdasarkan penjelasan di atas, maka penulis mencoba menarik simpulan bahwa makna yang terkandung di dalam proses adat *mappacci* merupakan bentuk harapan dan do'a, bagi kesejahteraan dan kebahagiaan calon mempelai yang dirangkaikan dalam satu rangkuman kata (*mappacci*), dari sembilan macam peralatan yang harus disiapkan. Dengan demikian makna yang terkandung dalam peralatan tradisi *mappacci* adalah mengenai hal-hal yang berkaitan dengan kebaikan, yang merupakan hasil penyesuaian akulturasi

[43] Helmy, "Pemaknaan Hadis-Hadis Mukhtalif,"10.

antara budaya dan agama. Sehingga, seiring berkembangnya zaman dan teknologi tradisi yang dilakukan secara turun temurun ini masih eksis dengan makna-makna yang terkandung dalam peralatannya. Meskipun dalam tatanan sosial sedikit bergeser yaitu prosesi yang dulunya hanya dilakukan oleh kaum bangsawan terus berkembang kemudian menjadi sebuah tradisi bersama Suku Bugis Makassar baik kaum bangsawan maupun masyarakat biasa, namun dalam mempersiapkan peralatan tetap ada perbedaan.

Daftar Pustaka

A. Noviola, *Pesan Simbolik dalam Prosesi Perkawinan Adat Bugis Bone di Kabupaten Bone.*

Abdullah, Hamid. *Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Idayu, 1985.

Badudu, J.S. & Sutan Mohammad Zain. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Fahdli, al-Malik. *Budaya Pernikahan Sulawesi Selatan*. Bandung: Salemba Humanika, 2014.

Fajriah, Nurlaelatul. *Analisis semiotik Film Cin(tA) Karya Sammaria Simanjuntak*. Jakarta: Fakultas Ilmu Dakwah dan Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah, 2011.

Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Farera, Frans M. "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber," Peter Berger & Thomas Luckmann,

Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahun, terj. Hasan Basyari. Jakarta: LP3ES, 1990.

Helmy, Muhammad Irfan. "Pemaknaan Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut asy-Syafi'i: Tinjauan Sosiologi Pengetahuan." *Disertasi*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Istanto, Freddy H. "Rajutan Semiotika Untuk Sebuah Iklan Studi Kasus Iklan Long Beach." *Nirmana*. Vol. 2. No. 2 (2000).

Kadir, Nasriah. *Adat Perkawinan Masyarakat Bugis dalam Perspektif UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan di Desa Doping Kecamatan Penrang Kabupaten Wajo.*

Mahfudz, Ahmad. "Tradisi Pernikahan di Masyarakat Desa Payudan Karangsokon Guluk-guluk Sumenep." *Skripsi*. Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

Mukhsin Patriansyah. "Analisis Semiotika Charles Sanders Pierce Karya Patung Rajudin Berjudul Menyeso Diri." *Jurnal Ekspresi Seni: Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Karya Seni*. Vol. 16. No. 2 (2014).

Nawawi, Imam. *Terjemah Matan Hadits Arbain.* Solo: Pustaka Arafah, 2015.

Ni Wayan Sartini. "Tinjauan Teoretik tentang Semiotik." *Jurnal Sastra,* Universitas Airlangga, 2011.

Nonci. *Upacara Pernikahan Masyarakat Bugis*. Makassar: CV. Aksara, 2006.

Panggalo, Fiola. "Perilaku Komunikasi Antar Budaya Etnik Toraja dan Etnik Bugis Makassar di Kota Makassar." *Skripsi*. UNHAS Makassar, 2013.

Parker, Gordon. "Bibiana Chan, Lucy Tully, dan Maurice

Eisenbruch, Depression in the Chinese: The Impact of Aculturation." *Psycological Medicine*, Vol. 35, 2005.

Phillimore, Jenny. "Refugees, Aculturation Strategies, Stress, and Integration." *Journal of Social Policy*, Vol. 40, No. 3 (2011).

Putri, Ika Dayani Rajab. "Makna Pesan Tradisi Mapacci Pada Pernikahan Adat Bugis Pangkep di Kelurahan Talaka Kecamatan Ma'rang." *Skripsi*. UIN Alauddin Makassar, 2016.

Qudsy, Saifuddin Zuhri. "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi." *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1, No. 1,2016.

Raho, Bernard. *Teori Sosiologi Modern.* Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007.

Wekke, Ismail Suardi. "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis." *Analisis*, STAIN Sorong, Vol. 13, No. 1,2013.

Zid, Muhammad dan Sofjan Sjaf. "Sejarah Perkembangan Desa Bugis-Makassar Sulawesi Selatan." *Jurnal Sejarah Lontar,* Vol. 6. No. 2, 2009.

www.wikipedia.org. Diakses 13 Maret 2018.

Wawancara dengan Ampa Zainuddin, pada 25 April 2018, pukul 20.22 Wib. *By Phone.*

Tradisi Shalat Mahgrib dan Isya' Berjamaah di Rumah Duka:

Studi Kasus di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat

Muhammad Zaki Rahman
Wendi Parwanto

A. Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang majemuk, baik dari segi keyakinan atau agama (*religion*), bahasa (*languange*), adat tradisi (*tradition*), dan termasuk kerpercayaan lokal (*local faiths*).[1] Islam merupakan agama mayoritas di Indonesia, dan di dalam Islam itu sendiri sampai sekarang masih banyak menyimpan ritus-ritus peralihan[2] atau ritus-ritus

---

[1] Tim Penerjemah, *Al-Qur`an dan Terjemah Bahasa Dayak Kanayatn* (Jakarta: Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015), v-vii.

[2] Di antara penelitian tentang ritus peralihan di Indonesia secara umum adalah: Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000); Koentrajaningrat, *Ritus Peralihan di Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1993); Suwito, et.al. "Tradisi dan Ritual Kematian Wong Islam Jawa," *Jurnal Kebudayaan Islam*, IAIN Purwokerto, Vol. 13, No. 2. Juli-Desember, 2015; Moh. Khairuddin, "Tradisi Slametan Kematian dalam Tinjauan Hukum Islam dan Budaya," *Jurnal Penelitian Keislaman*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 11, No. 2, Juli 2015.

loyalitas—yang menurut beberapa asumsi bahwa beberapa praktik ritus keagamaan tersebut merupakan akulturasi dari budaya-budaya agama sebelumnya. Termasuk ritus kematian, dalam ritus kematian di Indonesia pun di setiap daerah memiliki pola serta praktik pemaknaan yang beragamaan. Mulai peringatan 3, 7, 40, 100, dan 1000 hari kematian dan dalam praktik ritual di dalamnya pun memiliki perbedaan, ada yang memperingati dengan membacakan QS. Yaasin dan tahlil, ada juga yang menggunakan tadarusan al-Qur'an, kemudian ada juga dengan membaca ayat tertentu dengan jumlah tertentu, dan sederetan praktik keyakinan yang dilakukan lainnya.[3] Demikian dalam realitas masyarakat di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat, masyarakat setempat juga melakukan ritus kematian yang memang cukup unik, yaitu dengan menggelar shalat Maghrib dan Isya' secara berjamaah selama tujuh hari di rumah orang yang berduka cita dengan tujuan untuk mendoakan orang yang telah meninggal dunia dan juga untuk menghibur pihak keluarga yang ditinggalkan, dan pola serta praktik ritus kematian seperti ini belum penulis temukan di daerah lain, bahkan di dusun sebelahnya—mereka tidak melakukan ritus seperti itu. Oleh karena itu, berdasarkan ilustrasi singkat tersebut maka dirasa penting topik ini untuk dibahas.

---

[3] Di antara penelitian tentang ritus peralihan dalam kematian: Widyawati, "Pembacaan 100.000 Kali Surat al-Ikhlas dalam Ritual Kematian di Jawa (RW. 03 Kelurahan Pulutan, Sidorejo, Salatiga, Jawa Tengah)," *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017; Ibrizatul Ulya, "Pembacaan 124.000 Kali Surat al-Ikhlas dalam Ritual Kematian di Jawa: Studi Kasus di Desa Sungonlegowo, Bungah, Gresik, Jawa Timur," *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Adapun fokus kajian dalam penelitian ini adalah melihat bagaimana deskripsi pelaksanaan dari tradisi shalat berjamaah Maghrib-Isya di rumah duka selama tujuh hari di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat tersebut, termasuk melihat literatur *turast* yang dijadikan landasan, serta berusaha melihat struktur genealogi pemikiran bagaimana tradisi tersebut terbentuk. Dan terakhir, melihat bagaimana praktik tradisi tersebut dengan kacamata sosiologi pengetahuan Karl Mannheim.

Kerangkan teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan 'pisau analisis' sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang difokuskan pada tiga variabel, yaitu dilihat dari, *pertama*, Makna Objektif adalah makna yang ditentukan oleh konteks sosial dimana tindakan tersebut berlangsung; *kedua*, Makna Ekspresif adalah makna yang ditunjukkan oleh aktor (pelaku tindakan); dan, *ketiga*, Makna Dokumenter adalah makna yang tersirat atau tersembunyi, sehingga (aktor) pelaku tindakan tersebut, tidak sepenuhnya menyadari bahwa satu aspek yang diekspresikan menunjukkan kepada kebudayaan secara keseluruhan.[4]

Kemudian, instrumen penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan metode kualitatif, yaitu menitikberatkan pada kualitas data bukan pada kuantitas data,[5] kemudian sifatnya studi lapangan (*field*

---

[4] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Agama, Kebenaran, dan Sosiologi Pengetahuan*, terj. Ahmad Murtajib Chaeri dan Asyhuri Arow (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999), 15-16; Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 59.

[5] M. Hariwijaya, *Metodologi Teknik penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi* (Yogyakarta: Almatera Publishing, 2007), 71.

research), dan dengan pola analisis deskriptif-analisis, yaitu dengan mengeksplorasi data secara apa adanya setelah itu melakukan analisis dengan 'pisau analisis' yang telah disebutkan di atas. Selanjutnya, metode pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan melakukan wawancara (*interview*)[6] via telepon kepada narasumber utama serta beberapa narasumber pendukung lainnya, termasuk juga melacak beberapa literatur penelitian senanda lainnya sebagai studi banding dalam penelitian ini.

B. Tradisi Shalat Berjama'ah di Rumah Duka di Dusun Nuguk

1. Layout Geografi Dusun Nuguk

Dusun Nuguk merupakan salah satu dusun yang berada di Kabupaten Melawi. Perlu diketahui bahwa jarak tempuh dari kota Provinsi Kalimantan Barat (Pontianak) ke Kabupaten Melawi adalah 515,2 km, dengan perjalanan yang menyita waktu lebih kurang 10-11 jam. Kabupaten Melawi ini terdiri 7 kecamatan, 82 desa, 292 dusun, yang kemudian dilakukan pemekaran beberapa kecamatan baru yang dibentuk berdasarkan Peraturan Daerah (Perda) Nomor 32 Tahun 2007 Tentang Pembentukan Kecamatan Pinoh Utara, Kecamatan Pinoh Selatan, Kecamatan Belimbing Hulu dan Kecamatan Tanah Pinoh Barat, sehingga sekarang ini kabupaten Melawi terdiri dari 11 kecamatan, 169 desa dan 525 Dusun. Dari 11 kecamatan yang ada di Kabupaten Melawi, ada kecamatan yang bernama Kecamatan Pinoh Utara yang membawahi beberapa desa, salah satunya yaitu desa Tebing Karangan. Desa Tebing Karangan ini merupakan desa

[6] Heri Jauhari, *Panduan Penulisan Skripsi Teori dan Aplikasi* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 132.

yang masih tergolong baru di Kabupaten Melawi. Desa ini membawahi beberapa dusun, salah satunya adalah Dusun Nuguk.[7]

Dusun Nuguk merupakan dusun yang terangkum dalam naungan Kecamatan Nanga Pinoh, Kabupaten Melawi. Jarak dari pusat kota Nanga Pinoh ke Dusun Nuguk sekitar 50 km, dan bisa ditempuh melalui dua alternatif: jalur air dan jalur darat. Jika melawati jalur air maka dapat menyita waktu kurang lebih 3 jam, namun jika menggunakan jalur darat dapat ditempuh dengan waktu sekitar 1 jam, dan akses jalan yang dirasa kurang layak untuk dilalui, terutama jika musim hujan, karena jalan tersebut belum disemen atau belum diberi batu apalagi diaspal, jalan untuk masuk ke dusun tersebut masih berupa jalan tanah biasa, sehingga jika musim penghujan orang-orang lebih memilih jalur air dari pada jalur darat.[8] Kondisi sosial keagamaan di Dusun Nuguk—masyarakatnya 100% Muslim. Dan dari sektor pendidikan, masyarakat Dusun Nuguk masih tergolong sangat minim dalam hal kualitas sumber daya manusia, karena yang yang bisa menyelesaikan SD/sederajat hanya 22 orang, SMP/sederajat 4 orang dan SMA/sederajat 4 orang.[9]

2. Deskripsi Tradisi

Tradisi shalat Mahgrib-Isya' berjamaah di rumah duka selama 7 hari di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat adalah salah satu tradisi yang telah mengakar di masyarakat Dusun Nuguk. Tidak ada keterangan yang jelas tentang kapan tradisi ini dimulai. Menurut keterangan masyarakat

---

[7] *Buku Pedoman Desa Tebing Karangan*, Tahun 2017, 7.

[8] *Ibid*., 9-10.

[9] *Ibid*., 12.

setempat bahwa tradisi ini sudah ada sejak zaman dahulu—dan bahkan para tokoh elite agama mereka (sesepuh) mereka pun tidak mengetahui kapan tradisi ini bermula.[10] Sebagaimana dimaklumi bahwa masyarakat pedalaman biasanya banyak menyimpan ritus-ritus keagamaan yang mungkin masih eksis sampai sekarang salah satunya adalah tradisi 'Shalat Maghrib-Isya Berjamaah di Rumah Duka', sebuah ritus peralihan yang ada di Dusun Nuguk.[11]

Prosesi tradisi pada *milieu* masyarakat Dusun Nuguk, jika ada warga yang meninggal dunia maka warga yang lainnya memberikan sedekah yang biasa dengan memberikan beras 2 kg, garam, gula dan kelapa. Prosesi tradisi kematian di Dusun Nuguk layaknya mengadakan sebuah pesta, masyarakat berkumpul dengan berbagai tugas masing-masing, misalnya ibu-ibu bertugas memasak, membuat serabi dan *petura*'[12] dan bapak-bapak ditugaskan mencari kayu bakar untuk memasak. Kemudian setelah prosesi penguburan dilakukan, maka pada malam harinya masyarakat melaksanakan shalat Maghrib dan Isya' berjamaah di rumah duka selama 7 hari, dan tepatnya pada hari ke-7, pihak keluarga yang ditinggalkan menyedekahkan pakaian orang yang meninggalkan tersebut kepada warga sekitar, terutama

---

[10] Wawancara dengan Bpk. Murni pada 3 Maret 2018, pukul. 20.00 Wib, via. Telepon. Bpk. Murni dianggap sesepuh oleh masyarakat setempat.

[11] Tradisi ini mungkin ada di daerah lain dengan nama yang berbeda. Karena masyarakat Nusantara merupakan masyarakat yang multikultural, terutama masyarakat yang berada di pedalaman, dan pasti banyak menyimpan kekayaan tradisi yang telah diwarisi turun-temurun dari pendahulu mereka.

[12] *Petura*' adalah kue yang dibungkus dengan daun pisang dan dibuat seperti mayat yang dibalut dengan kain kafan.

kepada pihak yang mengurus jenazah. Kemudian mengapa mereka memilih shalat di rumah duka? Salah satu keterangan mengatakan bahwa, selain untuk mempererat silaturahmi juga tujuannya adalah untuk menghibur keluarga yang ditinggalkan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Pak Murni berikut:

> *Tujuane je ke no'okan mayat dan ke menyamong tali saudara sesamo kito, dan ke ngingat jaso mayat selama yo meninggalkan dunio tuk* (Tujuan dari tradisi ini adalah untuk mendoakan mayat, mempererat jalinan silaturahmi dan untuk mengingat jasa orang yang meninggal tersebut).[13]

Kemudian mengapa hanya memilih berjamaah pada shalat Maghrib dan Isya saja, hal ini mungkin karena hanya pada itu masyarakat bisa hadir dan berkumpul, sedangkan dari pagi sampai sore masyarakat Dusun Nuguk berada di ladang, karena mayoritas masyarakat di sana hidupnya bertani.[14] Pada waktu Maghrib dan Isya masyarakat berkumpul di rumah duka untuk melaksanakan shalat berjamaah layaknya shalat yang dilakukan di masjid, mulai dari azan, wiridan bersama setelah shalat hingga bersalaman. Setelah shalat Maghrib dilaksanakan, maka dilanjutkan dengan membaca QS. Yaasin yang dipimpin oleh seorang pemuka agama di dusun tersebut[15] dengan disuguhkan beberapa makanan

---

[13] Wawancara dengan Bpk. Murni pada 3 Maret 2018.

[14] Model petani di sana bukan seperti masyarakat di daerah Jawa, yang bertani di sawah, tapi di Dusun Nuguk bertaninya dengan menebang hutan rimba, yang sering dikenal dengan 'Ladang Berpindah' sehingga pengerjaan membutuhkan waktu yang lama, dan panennya hanya satu kali dalam setahun.

[15] Tidak ada nama yang jelas bagi pemuka agama di Dusun Nuguk,

ringan, seperti kue serabi, *petura*' dan kopi atau teh.

Tradisi tahlil dan membaca Yasin seperti ini sebagaimana diketahui bahwa tradisi membaca QS. Yaasin memang telah banyak dipakai di hampir seluruh daerah di Indonesia salah satunya sama halnya dengan yang dilakukan oleh orang Jawa, yang mana terdapat juga tradisi Yasinan setiap malam Jum'at yang dikhususkan untuk ahli kubur atau orang-orang yang telah meninggal, dengan tujuan berdoa untuk memohonkan ampunan bagi arwah ahli kubur agar mendapatkan tempat yang baik di sisi-Nya yaitu masuk ke dalam surga-Nya. Kemudian ada juga tradisi menyelenggarakan acara *arwahan* pada bulan Sya'ban, yaitu keluarga mengundang masyarakat sekitar untuk datang ke rumah setelah shalat Maghrib atau setelah shalat Isya' dengan mengadakan acara membaca QS. Yasin dan Tahlil yang pahalanya dikhususkan bagi arwah ahli kubur dari keluarganya.[16]

Kemudian setelah tiba waktu Isya', masyarakat melaksanakan shalat Isya berjamaah dengan prosesi layaknya shalat Maghrib. Setelah shalat Isya dilaksanakan, dilanjutkan dengan tahlilan,[17] dan setelah tahlilan dilaksanakan maka masyarakat dihidangkan dengan 'makanan berat' (nasi dan lauk-pauk).

Sekitar tahun 2000-an, prosesi tradisi tersebut 'agak' berbeda dengan yang ada sekarang terutama acara setelah

---

misalnya sebutan "Rohis" dalam masyaraka Jawa, dan di masyarakat Dusun Nuguk tokoh elite agama tersebut biasanya dikenal dengan sebutan 'Pengurus Fardhu Kifayah'.

[16] Abdul Karim," Makna Kematian dalam Perspektif Tasawuf," *Jurnal Esoterik,* STAIN Kudus Jawa Tengah, Vol. 1, No. 1 (Juni 2015), 41.

[17] Tentang Tahlilan, baca M. Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju Keabadian* (Tangerang: Lentera Hati, 2001), 241; Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian* (Jakarta: Puri Mutiara, 2005), 153.

selesai Maghrib dan Isya. Setelah melaksanakan shalat Maghrib masyarakat melakukan Tahlilan dan Yasinan, kemudian setelah Isya dilanjutkan dengan membaca al-Qur'an, seperti yang dilakukan pada bulan Ramadhan. Namun, prosesi ini terkikis seiring berjalannya waktu, dan diganti dengan prosesi seperti yang telah disebutkan di atas. Suatu tradisi akan berkembang lagi dan menjadi ”hukum” atau kode etik di dalam masyarakat. Di dalam suatu kepercayaan masyarakat terhadap ”hukum” atau kode etik tadi maka kebiasaan-kebiasaan di dalam masyarakat tersebut akan dilakukan bahkan dilaksanakan.[18] Ada dua asumsi yang menyebabkan adanya pergeseran prosesi tersebut, sebagaimana yang diungkapkan oleh Pak Murni berikut ini.

> *Diganti dengan yasin duo tahlel, karno ngeja waktu magreb ke iso nok kok lamat, keduo je golak nok mampu namat kero`an sampai 30 juz dalam wa'tu 7 hari e* (Digantinya tadarusan al-Qur`an dengan Yasinan dan tahlil adalah: Pertama, karena mengingat rentang waktu Isya' dan Maghrib tidak begitu panjang maka diganti—cukup dengan membaca Yaasin, kemudian kedua, setelah Isya' tidak lagi *tadarusan* al-Qur`an dan diganti dengan tahlilan, karena memang biasanya dalam jangka waktu 7 hari tersebut—tidak mampu mengkhatamkan 30 juz dari al-Qur`an).[19]

Hampir senada dengan yang diungkapkan oleh Pak Apong mengapa tadarusan diganti dengan Yasinan dan Tahlilan:

---

[18] I Made Marthana Yusa, “Perayaan Kematian dalam Tinjauan Desain dan Gaya Hidup,” *Jurnal Studi Kultural,* Vol. II, No. 2 (Juli 2017), 68.

[19] Wawancara dengan Bpk. Murni, pada 3 Maret 2018.

> *Lolu te memang sompat diadokan tadarus kero`an selopas iso, tapi karno ado yang bermimpi tepat e pas pemati rah kai Dawin, di pemantau dok kaluargo, rowah medah podeh di kubo, karno maco kero`an ko ango juz 15, nok sampai tamat, nyom ngoso diganti dengan yasin dan tahlel, tapi btuk sesuai orang yang mpuk ajat am, kalau e nyuroh berjamaah baru datang, akalu inok je inok am* (Dulu memang sempat diadakan tadarusan al-Qur`an ba'da Isya' namun pada waktu itu, tepat ketika hari ke-7 dari meninggalnya arwah Pak Dawin, pihak keluarga bermimpi bahwa arwah Pak Dawin tersebut sakit karena pembacaan al-Qur`an hanya sampai pada juz 15, dan tidak mampu diselesaikan sampai juz 30, maka sekarang inisiatifnya diganti dengan Yasin dan tahlil, kemudian terkait berjamaah tersebut, harus diundang dari pihak keluarga, jika pihak keluarga tidak ingin mengadakan, maka tidak diadakan).[20]

Realitas yang cukup unik pada masa-masa awal dari tradisi ini adalah masyarakat cenderung memilih berjamaah di rumah duka dari pada berjamaah di masjid. Dan kerapkali masjid kosong pada waktu Maghrib dan Isya' setelah ada warga yang meninggal dunia, dan setelah 7 hari shalat Mahgrib-Isya' dilaksanakan di rumah duka, maka pada hari selanjutnya masjid tetap masih sepi, dan bahkan orang-orang yang biasa terlihat shalat di rumah duka, tidak pernah datang berjamaah ke masjid. Ini yang cukup menarik. Namun sekarang, ada salah satu warga yang memiliki pandangan baru, bahwa boleh melaksanakan shalat di rumah duka asalkan masjid tetap ada azan dan dilaksanakan shalat di dalamnya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Pak Melly:

[20] Wawancara dengan Pak Apong, pada 6 Maret 2018, pukul 20.30 Wib. Via telepon.

> *Bituk dah ado kaso e, masyarakat walupun semayang di laman dok losi, tapi tetap ado am yang azan di mensiget, nok ubo lolu teh, ko semayang di laman yang losi gono am* (Realitas sekarang sudah lumayan berbeda, karena walupun ada yang shalat di rumah duka, namun di masjid tetap ada yang shalat, tidak seperti dulu yang hanya diutamakan shalat di rumah duka).[21]

Paradigma baru mungkin akan bermunculan seiring dengan berjalannya waktu dan perkembangan peradaban dengan dipelopori oleh generasi-generasi baru yang mungkin mendapatkan sentuhan doktrin agama serta pengetahuan agama yang memadai di masa mendatang. Kenyataan tetap ditemukannya upacara kematian di masyarakat yang modern merupakan indikator bahwa praktik keagamaan itu oleh pelakunya memang diyakini sebagai praktik keagamaan resmi dalam Islam. Setidaknya, terdapat alasan normatif dari upacara kematian yang dilakukan oleh masyarakat Nahdhiyin yang hidup di tengah arus modernisasi, praktik keagamaan populer oleh masyarakat Islam, yaitu keyakinan bahwa praktik keagamaan itu merupakan bagian dari ajaran agama yang harus dilaksanakan sehingga upacara kematian, dalam pandangan masyarakat tidak termasuk dalam kategori *bid'ah* yang dilarang oleh agama.[22]

Namun, hal ini juga mungkin masih sulit dilakukan, terutama untuk merubah suat tradisi yang telah melekat serta 'mendarah-daging' dalam realitas kemasyarakatan.

---

[21] Wawancara dengan Pak Melly, pada 04 Maret 20018, pukul 20.00 Wib. via telepon.

[22] A. Syihabuddin HS, "Tradisi Upacara Kematian Pada Masyarakat Nahdliyyin dalam Tinjauan Agama dan Adat," *Jurnal al-Adyan*, Vol. VIII, No. 1 (Januari-Juni 2013), 6.

Perlu proses yang lama, apalagi dengan dihadapkan pada masyarakat yang buta ilmu pengetahuan. Pernah ada kasus seorang ustaz di dusun yang dekat dengan Dusun Nuguk tersebut, ia ingin mencoba mengubah tradisi yang menurutnya tidak sesuai dengan syariat Islam, termasuk shalat berjamaah Maghrib-Isya' di rumah duka, bukan malah menuai hasil yang baik, malahan ustaz tersebut diusir oleh masyarakat setempat. Dan hal ini yang penulis katakan bahwa untuk merubah suatu tradisi yang sudah mendarah daging—yang mungkin secara eksplisit tidak sesuai dengan syariat perlu proses dan waktu yang lama.[23] Oleh karena itu, Sunan Kalijaga ketika mendakwakan Islam, beliau menempuh proses gradual yang mencoba memasukkan unsur-unsur Islam ke dalam suatu tradisi, dan bukan dengan langsung menjustifikasi bahwa tradisi tersebut salah.

3. Literatur *Turast* yang Dijadikan Landasan Tradisi

Biasanya pelaksanaan suatu tradisi tidak terlepas dari resepsi dari sebuah teks, baik dari al-Qur'an maupun Hadis. Namun, ada juga tradisi yang memang dilakukan tanpa resepsi dari sebuah teks, dan merupakan suatu tradisi yang telah diproklamirkan oleh para pendahulu mereka secara turun-temurun. Dan tradisi shalat berjamaah Maghrib-Isya' di rumah duka di Dusun Nuguk merupakan salah satu bentuk tradisi yang diilhami oleh sebuah teks, sebagaimana

---

[23] Penulis tidak mengatakan bahwa tradisi shalat Maghrib-Isya berjamaah di rumah duka, karena tujuan dalam penelitian ini bukan menjustifikasi 'benar-salah' suatu tradisi, namun melihat realitas serta tradisi yang berkembang dari aspek sosio-historisnya. Terutama dalam kajian *Living Hadis dan al-Qur`an* yang melihat realitas tradisi yang berkembang yang mungkin diilhami atau terinspirasi oleh suatu teks (Hadis, al-Qur`an).

yang dikatakan oleh Pak Murni:

> *Tradisi tuk jo dah mulai dari lolu te am, kan aq ningo dalele “setiap tanoh arai kan panai ke besujod” jadi, apa-ilagi ko di lamankan. ntah dari kero`an atau apai q nok kok panai* (Tradisi ini sudah dilakikan secara turun-temurun, dan yang saya tau dalilnya adalah “setiap permukaan bumi dijadikan Allah sebagai tempat ber-sujud, jadi apalagi di rumah kan jelas lebih boleh.” Dan saya tidak mengetahui pasti apakah itu teks al-Qur'an atau dari teks lainnya).[24]

Berdasarkan keterangan dari Pak Murni di atas, bahwa redaksi makna yang beliau ucapkan boleh jadi ialah Hadis berikut ini:

الأرض كُلُّها مسجدٌ الاّ المقبَرَة والحمّامَ

Bumi ini semuanya merupakan masjid (tempat sujud) kecuali kuburan dan WC. (HR. Ibnu Majah No. 737; Tirmidzi No. 236; dan Abu Dawud No. 415)[25]

---

[24] Wawancara dengan Bpk. Murni pada 3 Maret 2018.

[25]

حَدَّثَنَا يَزِيدُ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَحَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَمَّادٌ فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَلَمْ يَذْكُرْ سُفْيَانُ أَبَا سَعِيدٍ قَالقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَالْحَمَّامحَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ فَقَالَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ فِيمَا يَحْسَبُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Lihat dalam *CD Maktabah Shamilah*. Hadis-hadis senada juga ter-dapat dalam kitab-kitab berikut:

- سنن الترمذي ,البلب ما جاء ان الارض كلها مسجد الا الجزء 2 الصفحة 31.
- سنن الترمذي ,البلب ما جاء ان الارض كلها مسجد الا الجزء 2 الصفحة 32.
- سنن ابن ماجه ,البلب المواضعالتى تكره فيها الصلاة الجزء 2 الصفحة 453.
- مسند احمد ,البلب مسند ابي سعيد اخدري رضي الله الجزء 23 الصفحة 403.
- مسند احمد ,البلب مسند ابي سعيد اخدري رضي الله الجزء 23 الصفحة 407.

Agak sulit mendapatkan keterangan yang lebih jelas tentang teks turats yang mereka jadikan landasan dalam tradisi tersebut, penulis telah melakukan wawancara dengan beberapa masyarakat setempat, namun jawaban yang mereka suguhkan juga masih sama dengan apa yang dikatakan oleh Pak Murni.[26] Jadi sebagai hipotesis sementara, redaksi yang diucapkan oleh Pak Murni memang hampir senada dengan Hadis yang tercantum di atas. Dan untuk mendapat keterangan yang lebih jauh tentang genealogi pemikiran serta struktur bangunan intelektual sehingga terbentuknya tradisi tersebut sangat sulit untuk dilacak, karena beberapa informan utama telah meninggal dunia.

C. Melihat Tradisi Shalat Maghrib-Isya' Berjamaah di Rumah Duka dengan Kacamata Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa untuk melihat tradisi shalat Mahgrib-Isya' berjamaah di rumah duka dalam masyarakat Dusun Nuguk, maka penulis akan menggunakan analisis sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang difokuskan pada tiga titik pokok, yaitu *makna objektif, makna ekspresif,* dan *makna dokumenter.*

1. Makna Objektif

Makna objektif adalah makna yang berlaku universal dan diketahui secara universal. Makna Objektif dalam tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka dalam masyarakat Dusun Nuguk bahwa praktik tersebut meru-

---

[26] Berikut informan yang diwawancarai: Ridwan pada 18 Maret 2018 (ba'da Maghrib); Ito pada 18 Maret 2018, pukul 20.00 Wib; Ibu Hamsiyah pada 19 Maret 2018, pukul 13.30 Wib. via telepon.

pakan suatu tradisi yang harus dijaga dan dilestarikan oleh masyarakat setempat agar tetap eksis karena merupakan tradisi yang telah diwarisi secara turun-temurun oleh para pendahulu mereka—terutama merupakan warisan tradisi dari para tokoh agama mereka terdahulu. Selain menjaga serta melestarikan tradisi yang telah ada, juga tradisi tersebut bertujuan untuk mendoakan dan menghibur pihak keluarga yang ditinggalkan.

Selain itu, makna objektif dalam tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka juga merupakan bentuk apresiasi kepatuhan masyarakat Dusun Nuguk terhadap para pemuka agama mereka (kiai). Karena dalam dalam pembacaan QS. Yaasin dan Tahlil dalam tradisi tersebut dipimpin oleh seseorang yang dianggap sebagai tokoh elite agama pada masyarakat setempat. Dan juga bukan hanya sekadar menjaga tradisi serta bentuk kepatuhan kepada para pemuka agama, namun juga tradisi tersebut sudah menjadi amalan khas dan dianggap sangat baik serta berpahala bagi yang melaksanakannya menurut masyarakat Dusun Nuguk.

2. Makna Ekspresif

Makna ekspresif adalah makna yang diresepsi secara personal dari orang-orang yang terintegrasi dalam tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka tersebut. Dan Karl Mannheim menyebutnya juga dengan aktor tindakan atau pelaku tindakan sosial. Pada pelaksanaan shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka ini, imam atau sang kiai yang menjadi aktor tindakan tunggal di dalamnya. Selain imam sebagai pelaku tindakan, adalah pihak keluarga yang ditinggalkan, serta masyarakat yang terlibat di dalamnya. Dan dari masing-masing komponen tersebut akan ditemukan diversifikasi (keragaman) makna mengenai tradisi tersebut.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Bapak Murni selaku orang yang biasa memimpin Yasinan dan Tahlilan dalam acara tersebut:

> *Kalau ditanyo' mampat dari kebiasaan tuk, je ke usaho mendo'akan mayat dan ke ngibo keluargo yang dah di dudi e mati, memang dari ato' umoh je model tuk am* (Kalau ditanya tentang manfaat serta tujuan dari tradisi ini, yang merupakan suatu bentuk usaha untuk mendoakan mayat serta untuk menghibur pihak keluarga yang sedang berduka. Dan memang tradisi ini sudah diwarisi dari para tokoh agama terdahulu).

Demikian juga yang diungkapkan oleh Bapak Melly, yang mengatakan:

> *Kebiasaan tuk jo dah mulai dari lolu teh am, tapi tuk ada ado kaso, ado yang semayang ke mensiget. Dan aku nok meyalohkan tradisi model tuk, cumo dengan syarat di mensiget harus ado adzan, terutama maghrib dengan iso, nang sampai cumo ngutamokan di laman orang yang mati* (Tradisi ini memang sudah mulai dulu dilakukan, dan sekarang sudah agak lumayan karena di samping masyarakat melakukan shalat di rumah duka, dan di masjid juga tetap ada yang shalat, terutama Maghrib dan Isya. Dan kebiasaan seperti itu boleh saja dilestarikan, namun harus diimbangi juga ada yang shalat di masjid bukan hanya di rumah duka).

Jadi, berdasarkan pendapat yang dikemukakan oleh Pak Murni dan Pak Melly di atas, maka makna ekspresi dari tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka tersebut memiliki perbedaan resepsi pemaknaan, baik dari segi tujuan maupun dari segi model pelaksanaannya.

3. Makna Dokumenter

Makna dokumenter adalah makna yang tersirat atau tersembunyi, sehingga aktor atau pelaku tindakan tidak menyadari bahwa apa yang dilakukannya itu merupakan suatu ekspresi yang menunjukkan kepada kebudayaan secara keseluruhan. Makna dokumenter ini diperoleh dari analisa yang mendalam yang dikaitkan dengan ekstra teoritis. Dan para pelaku tindakan atau aktor dari tradisi tersebut tidak menyadari bahwa apa yang mereka lakukan merupakan bagian dari makna induk yang melatarbelakangi semua hubungan sosial yang berlangsung. Tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka di Dusun Nuguk menimbulkan tiga resepsi terhadap masyarakat: *Pertama*, sebagai tradisi material, yaitu suatu keadaan di mana masyarakat hanya menganggap bahwa tradisi tersebut merupakan wujud tradisi yang telah ada dan dilakukan. *Kedua*, tradisi religius atau praktik keberagamaan, yaitu masyarakat menerima suatu keadaan apa yang mereka lakukan termasuk dalam cara beragamanya dilihat dari praktik keberagamaan. *Ketiga*, tradisi simbolis, yaitu masyarakat menganggap bahwa apa yang mereka lakukan makna yang sesuai dengan lokus yang melingkupnya.

Tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka di Dusun Nuguk merupakan bentuk representasi dari ketiga resepsi yang timbul di masyarakat. Pada resepsi pertama (tradisi material), menunjukkan bahwa tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka dianggap sebagai suatu yang telah mengakar di masyarakat yang diwarisi secara turun-temurun oleh para tokot elite agama mereka sebelumnya. Sebagai praktik keberagamaan, yaitu masyarakat melihat bahwa tradisi tersebut merupakan bentuk praktik umat beragama dengan mengambil man-

faat dari tradisi tersebut seperti membacakan QS. Yaasin dan tahlil. Kemudian terakhir, sebagai tradisi simbolis, yaitu masyarakat menganggap bahwa dengan *asbab* dibacakan QS. Yaasin dan tahlilan—harapannya dapat menolong atau meringankan (siksaan) mayit di alam kubur.

D. Proses Transmisi Tradisi

Berdirinya, hidup serta bertahannya suatu tradisi tentunya tidak terlepas dari para agensi yang menjadi pelopor acuan tindakan beragama dalam suatu kelompok masyarakat. Dilihat dari kapasitas serta kemampuan agen untuk bertindak, Max Weber mengidentifikasi ada tiga tipe otoritas agen, yaitu: otoritas tradisional, otoritas kharismatik dan otoritas legal-rasional. Otoritas tradisional adalah tipe agensi yang keabsahannya bersandar pada adat istiadat. Otoritas kharismatik adalah tipe agensi yang disandarkan pada aspek kharisma atau kualitas istimewa seseorang, serta pengakuan orang lain terhadap kharisma tersebut, sedangkan otoritas legal-rasional adalah kekuatan serta keabsahan agensi yang ditumpukan pada legalitas atau aturan resmi, yakni kepercayaan pada prosedur.[27]

Dalam realitas masyarakat Dusun Nuguk, tiga tipe agensi tersebut termasuk dalam karakter tokoh elite agama yang mereka jadikan acuan dalam bertindak. Kemudian terkait struktur genealogi bangunan pemikiran hingga terbentuk tradisi shalat Maghrib-Isya' berjamaah di rumah duka, agak sulit untuk dilacak, karena beberapa agensi

[27] Kamila Adnani, et.al., "Human Agent dalam Tradisi Fikih: Studi Relasi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl," dalam *Jurnal Kudifikasia: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial Budaya*, STAIN Ponorogo, Vol. 7, No. 1 (2013), 4.

sudah meninggal dunia. Sedikit memberikan informasikan dan keterangan tentang bagaimana genealogi serta proses transmisi dari tradisi tersebut berkembang, sebagaimana keterangan dari Pak Apong, beliau tidak mengetahui pasti, namun beliau memberikan sedikit keterangan bahwa, dimulainya tradisi tersebut adalah sejak beliau masih remaja dari masa Ato' Dawin yang merupakan tokoh agama masyarakat Nuguk yang cukup dikenal luas saat itu, kemudian 'ditularkan' kepada Ato' Syahri, selanjutnya sampai pada Pak Murni yang dianggap sebagai tokoh elite agama masyarakat setempat saat ini. Pak Murni juga tidak begitu mengetahui tentang awal mula mengapa tradisi itu bisa terbentuk—apakah awalnya hanya Tahlilan dan Yasinan yang kemudian dimodifikasi sehingga terbentuk tradisi demikian, dan keterangan ini belum bisa didapat.[28]

E. Kesimpulan

Tradisi shalat Maghrib-Isya' di rumah duka selama 7 hari di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat adalah suatu tradisi yang telah dilakukan secara turun-temurun oleh masyarakat setempat, dengan prosesi melakukan shalat berjamaah Maghrib dan Isya', setelah Maghrib melakukan pembacaan Yasin dan setelah Isya' dilanjutkan dengan membaca tahlil dengan dipimpin oleh seorang tokok elite agama setempat (kiai). Adapun teks yang mengilhami praktik tradisi tersebut—menurut redaksi dari Pak Murni adalah Hadis yang mengatakan bahwa "Bumi ini semuanya merupakan masjid (tempat sujud) kecuali kuburan dan WC" (HR. Ibnu Majah No. 737).

[28] Wawancara dengan Pak Apong pada 6 Maret 2018.

Dalam perspektif teori Sosiologi Pengetahuan dari Karl Mannheim, maka Tradisi 'Shalat Berjamaah Mahgrib-Isya di Rumah Yang Berduka selama 7 hari' di Dusun Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat dapat dirincikan sebagai berikut:

1. *Makna objektif,* semua masyarakat meyakini tradisi yang mereka lakukan adalah warisan dari pada pendahulu mereka;
2. *Makna ekspresi*, mereka meyakini dengan *fadhilah* dengan dibacakan Yasin dan tahlil dapat menolong mayat di alam kubur; dan
3. *Makna dokumenter,* mereka tidak menyadari makna yang tersirat atau tersembunyi di dalam tradisi tersebut, sehingga aktor atau pelaku tindakan tidak menyadari bahwa apa yang dilakukannya itu merupakan suatu ekspresi yang menunjukkan kepada kebudayaan secara keseluruhan.

Terakhir, proses transmisi tradisi: adapun agen-agen yang berpengaruh dalam tradisi tersebut adalah Ato' Dawin (sebagai agensi pertama) kemudian 'ditularkan' kepada Ato' Syahri (agensi kedua), selanjutnya sampai pada Pak Murni yang dianggap sebagai tokoh elite agama masyarakat setempat saat ini. Dan proses transmisi dan transformasi intelektual dari agen ke agen ini tidak bisa dilacak secara jelas karena agen yang terakhir (Pak Murni) juga tidak memberikan keterangan yang mendetail tentang proses transmisi dan transformasi dari tradisi ini.

Daftar Pustaka

Adnani, Kamila. dkk. "Human Agent dalam Tradisi Fikih: Studi Relasi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl." *Jurnal Kudifikasia: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial Budaya,* STAIN Ponorogo, Vol. 7, No. 1, Tahun 2013.

Baum, Gregory. A*gama dalam bayang-bayang Relativisme: Agama, Kebenaran dan Sosiologi Pengetahuan,* terj. Ahmad Murtajib Chaeri dan Asyhuri Arow. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1999.

Budiwanti, Erni. I*slam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima.* Yogyakarta: LKiS, 2000.

Buku Pedoman Desa Tebing Karangan tahun 2017

CD Maktabah Shamilah.

Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Hariwijaya, M. *Metodologi Teknik penulisan Skripsi, Thesis dan Disertasi.* Yogyakarta: Almatera Publishing, 2007.

Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Kematian*. Jakarta: Puri Mutiara, 2005.

HS, A. Syihabuddin. "Tradisi Upacara Kematian Pada Masyarakat Nahdiyyin dalam Tinjauan Agama dan Adat." *Jurnal al-Adyan,* Vol. VIII, No. 1, Januari-Juni 2013.

Jauhari, Heri. *Panduan Penulisan Skripsi Teori dan Aplikasi.* Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Karim, Abdul. "Makna Kematian dalam Perspektif Tasawuf." *Jurnal Esoterik*, STAIN Kudus, Vol. 1, No. 1, Juni 2015.

Koentrajaningrat. *Ritus Peralihan di Indonesia,* Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Moh. Khairuddin. “Tradisi Slametan Kematian dalam Tinjauan Hukum Islam dan Budaya.” *Jurnal Penelitian Keislaman,* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 11, No. 2, Juli 2015.

Shihab, M. Quraish. *Perjalanan Menuju Keabadian*. Tangerang: Lentera Hati, 2001.

Suwito, et.al. "radisi Dan Ritual Kematian Wong Islam Jawa. *Jurnal Kebudayaan Islam,* IAIN Purwokerto, Vol. 13, No. 2. Juli-Desember, 2015.

Tim Penerjemah. *Al-Qur`an dan Terjemah Bahasa Dayak Kanayatn*. Jakarta: Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015.

Ulya, Ibrizatul. "Pembacaan 124.000 Kali Surat al-Ikhlas dalam Ritual Kematian di Jawa: Stusi Kasus di Desa Sungonlegowo, Bungah, Gresik, Jawa Timur)." *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Widyawati, "Pembacaan 100.000 Kali Surat al-Ikhlas dalam Ritual Kematian di Jawa: RW. 03 Kelurahan Pulutan, Sidorejo, Salatiga, Jawa Tengah)." *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.

Yusa,I Made Marthana. “Perayaan Kematian dalam Tinjauan Desain dan Gaya Hidup.” *Jurnal Studi Kultural,* Vol. II, No. 2, Juli 2017.

Tradisi Tahlilan di Desa Kedungsari

M. Yusuf Hasibuan
Ahmad Fakhri Azizi

A. Pendahuluan

Seperti yang kita ketahui, masyarakat suku Jawa dikenal memiliki kultur yang dikemas dalam berbagai macam ritual dan masih eksis hingga saat ini. Kultur tersebut merupakan warisan turun-temurun dari tradisi nenek moyang. Tradisi terkait juga dengan interpretasi sebuah masyarakat dalam melihat realitas untuk disikapi dengan keyakinan dan kepercayaan. Tradisi terbentuk dari mitos, legenda, epos, sejarah nyata yang pernah terjadi, maupun refleksi seorang tokoh atas kehidupan yang saat itu sedang menjadi persoalan.[1]

Salah satu tradisi yang sangat mengakar di kalangan masyarakat Jawa adalah ritual kematian. Secara logika kematian itu hanya sekali tetapi beda dengan ritual kematiannya yang bagi masyarakat Jawa, ritual kematian bisa berkali-kali. Adanya peringatan tiga hari, tujuh hari, empat puluh hari, seratus hari, seribu hari, haul, dan sebagainya, menunjukkan

---

[1] Suwito, et.al., "Tradisi dan Ritual Kematian Wong Islam Jawa," *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam,* Vol. 13, No. 2 (2015), 199.

bahwa tradisi tersebut tidak dapat dipisahkan dari kultur masyarakat Jawa. Intensitas ritual kematian bisa dikatakan jauh lebih tinggi daripada ritual lainnya.

Seluruh tradisi ritual kematian bagi masyarakat Jawa tersebut selalu dikemas dengan pembacaan tahlil atau tahlilan, tak terkecuali bagi masyarakat di Desa Kedungsari Gebog Kudus. Tahlilan diperkenalkan di Desa Kedungsari sekitar awal abad ke-20 sampai sekarang. Ritual tersebut sangat mengakar dan senantiasa dipraktikkan di kalangan masyarakat Kedungsari. Meskipun secara umum mereka tidak mengetahui dasar-dasar rujukan dari bacaan tahlil tersebut.

Berdasarkan minimnya pengetahuan masyarakat Desa Kedungsari tentang dasar-dasar bacaan tahlil, penulis mencoba menelusuri landasan bacaan tahlil melalui tokoh agama setempat seputar tradisi, transmisi, dan teks yang dijadikan rujukan utama. Selain itu, penulis mencoba mengaplikasikan teori sosiologi pengetahuan sebagai pisau analisis atas tradisi bacaan tahlil yang berlaku dan bisa sampai menjadi baku di kalangan masyarakat Kedungsari.

B. Profil Desa Kedungsari

Desa Kedungsari merupakan salah satu desa yang secara administrasi berada di wilayah Kecamatan Gebog, Kabupaten Kudus. Desa yang berada di kawasan kaki Gunung Muria ini memiliki ketinggian 230 mdpl dengan suhu udara rata-rata harian berkisar 23-32 ^{0}C. Luas wilayah Desa Kedungsari 6,21 km^2 yang terdiri atas tanah sawah seluas 3,19 km^2 dan tanah kering seluas 3,02 km^2.[2]

---

[2] Pemerintah Kabupaten Kudus, *Daftar Isian Potensi Desa dan Kelurahan: Pedoman Penyusunan dan Pendayagunaan Data Profil Desa dan*

Secara geografis, Desa Kedungsari terletak 12,5 km di sebelah barat laut dari pusat pemerintahan Kabupaten Kudus yang berbatasan dengan Desa Menawan, Kec. Gebog, Kab. Kudus dan Desa Batagede, Kec. Nalumsari, Kab. Jepara di sebelah utara; Desa Karangnongko, Kec. Nalumsari, Kab. Jepara di sebelah selatan; Desa Gondosari, Kec. Gebog, Kab. Kudus di sebelah timur; serta Desa Bategede, Kec. Nalumsari, Kab. Jepara dan Desa Ngetuk, Kec. Nalumsari, Kab. Jepara di sebelah barat.[3]

Jumlah penduduk Desa Kedungsari adalah 13.275 jiwa terdiri dari 6508 laki-laki dan 6767 perempuan yang terbagi dalam 3.660 kepala keluarga, dengan tingkat kepadatan penduduk 2137 jiwa/km^2. Selain itu, seluruh penduduk Desa Kedungsari adalah Warga Negara Indonesia (WNI) yang 99% didominasi etnis Jawa dan 100% beragama Islam. Mayoritas penduduk Desa Kedungsari berprofesi sebagai buruh pabrik, buruh tani, dan buruh bangunan.[4]

Desa Kedungsari terbagi dalam 61 RT, dan 10 RW, serta tiga dusun yaitu Sendang, Sampet, dan Kedungbang. Berdasarkan laporan Indeks Desa Membangun (IDM) 2015 Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi, Desa Kedungsari termasuk dalam kategori desa maju dengan IDM 0,729.[5]

Kelurahan (Kudus: Dinas Pemberdayaan Masyarakat dan Desa, 2017), 2-3.

[3] *Ibid*., 2.

[4] *Ibid*., 17-20.

[5] Hanibal Hamidi, et.al., *Indeks Desa Membangun* (Jakarta: Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi, 2015), 206.

C. Perkembangan Islam di Desa Kedungsari

Pada awalnya, Dusun Kedungbang merupakan kawasan pertama yang dihuni oleh penduduk Desa Kedungsari. Meskipun letak geografisnya tak jauh dari teritorial dakwah Sunan Kudus dan Sunan Muria, masyarakat di sana masih memegang teguh warisan peninggalan nenek moyang. Hal ini didukung dengan realita bahwa di beberapa titik kawasan kaki Gunung Muria pada saat itu bahkan hingga saat ini masih ada daerah yang dihuni oleh pemeluk agama Budha. Barangkali dakwah Islam sudah pernah masuk ke Dusun Kedungbang, namun belum bisa diterima oleh penduduk setempat.[6]

Pada akhir abad ke-19, datang seorang bernama Mbah Dasuki yang diyakini masyarakat sebagai cikal-bakal dusun Sampet. Beliau merupakan pendatang dari Desa Ngetuk, Nalumsari, Jepara, yang lahir sekitar pertengahan abad ke-19 dan wafat pada Rabu Wage, 4 September 1946 M yang bertepatan dengan 8 Syawal 1365 H. Di Dusun Sampet itu beliau mulai memperkenalkan Islam kepada penduduk yang ikut mendirikan tempat tinggal disana. Salah satu cara beliau menyebarkan Islam adalah dengan merintis pondok atau mushalla. Pada 1933 pondok tersebut direnovasi menjadi masjid pertama di Desa Kedungsari.[7] Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa Islam mulai diperkenalkan pertama kali di Dusun Sampet pada rentang waktu sekitar akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20,

---

[6] Wawancara dengan Nurhadi, tokoh agama Desa Kedungsari, pada 17 Maret 2018, Pukul 10.00 Wib. Menurutnya, sekitar tahun 1977 ia pernah melakukan penelitian berjudul "Perkembangan Agama Budha di Lereng Gunung Muria" guna meraih gelar Sarjana Muda di IAIN (sekarang UIN) Walisongo, Semarang.

[7] *Ibid.*

sebelum akhirnya dakwah ini menyebar ke seantero penjuru Desa Kedungsari.

D. Tahlilan Sebagai Ritual Keagamaan

Sebagian masyarakat beranggapan bahwa orang yang meninggal itu sebenarnya berada dalam keadaan krisis yang perlu mendapat pertolongan. Adapun bentuk pertolongan itu mereka lakukan dengan mengadakan upacara tahlil dan upacara *slametan* lainnya. Oleh karena itu, upacara tahlil dapat dipandang sebagai usaha untuk mendoakan orang yang meninggal agar mendapatkan keselamatan.[8]

> *Mbiyen jare mbah, saben malem Jum'at wong-wong podo tahlilan ning pondok. Kui pondok pertama ning Kedungsari. Tahun 33 pondoke dipugar dadi mesjid pertama ning Kedungsari. Mbiyen wong ngertine Mesjid Kledok, tahun 75 mesjide dipugar meneh trus dijenengi Mesjid Baitus Sholihin. Sedurunge Mbah Karimun sedo, sekitar tahun 60-an, aku durung lulus MI, tahlilane dipindah neng omahe warga giliran.*[9]

---

[8] Koentjaraningrat, *Ritus Peralihan di Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 237.

[9] Artinya: Dulu menurut penuturan kakek (Mbah Karimun, pen.), setiap malam Jumat orang-orang mengadakan tahlilan di pondok (mushalla). Pondok tersebut merupakan yang pertama di Kedungsari. Pada 1933, pondok tersebut dipugar menjadi masjid pertama di Kedungsari. Dulu orang menyebutnya dengan Masjid Kledok (karena lokasinya di Dukuh Kledok, pen.). Tahun 1975 masjid itu dipugar kembali sekaligus diberi nama Masjid Baitus Sholihin. Sebelum Mbah Karimun wafat, sekitar tahun 1960-an, saya belum lulus MI, agenda tahlilan tersebut direlokasi ke rumah warga secara bergiliran.

Sebagai bentuk tradisi ritual sosial-keagamaan, Mbah Dasuki mulai memprakarsai tahlilan yang diselenggarakan di mushalla (kemudian di masjid) setiap malam Jumat. Pasca wafatnya beliau, sekitar tahun 1960-an Mbah Karimun (putra beliau, w. 1970) dan Mbah Abdurrosyad (modin Kedungsari, w. 1968) mulai merelokasi agenda Jam'iyyah tahlil dari rumah ke rumah setiap malam Jumat. Selain sebagai agenda rutin setiap malam Jumat, tahlilan juga dibacakan ketika terdapat warga yang mempunyai hajat tertentu, seperti pernikahan, khitan, kirim doa, dan sebagainya.[10]

E. Tradisi Bacaan Tahlil

> *Sedurunge tahlilan wong-wong moco sayyidul istighfar bareng-bareng, trus moco wacan sholat sing wajib koyo tahiyyat. Banjur moco tahlil. Bar iku ngrungokno pengajiane wong-wong sepuh. Wacan tahlile mbiyen ora koyo saiki. Mbiyen ora moco akhir surat al-Baqoroh lan sholawat sing nuril huda syamsid dhuha badrid duja kui. Pas jamane bapak* (Mbah Maskan Zamhari, pen.) *wacane ganti, soale bapak entuk kitab karangane Mbah Bisri Mustofa, kitabe cilik tipis isine tahlil talqin lan donga-donga liyane. Wacan kui sing digawe wong-wong tahlilan sampe saiki. Mboh yo kok bar iku wes ora tau moco sayyidul istighfar karo wacan sholat meneh, koyoke pas aku kuliah tradisi kui wes diganti. Tapi tetep ono pengajiane, soale tahun 80-an aku wes entuk jatah giliran mulang ngaji nek bar tahlilan.*[11]

[10] Wawancara dengan Nurhadi.

[11] Artinya: Sebelum tahlilan, orang-orang membaca *sayyidul istighfar* bersama-sama, lalu membaca bacaan shalat yang wajib seperti *tahiyyat*, kemudian membaca tahlil. Setelah itu, mereka mendengarkan pengajian (*taushiyah*) dari para sesepuh. Bacaan tahlil zaman dahulu tidak sama

Dalam perkembangannya, tradisi bacaan tahlil mengalami setidaknya dua fase, yaitu:

1. Masa Mbah Dasuki hingga Mbah Karimun dan Mbah Abdurrosyad. Pada masa ini, sebelum bacaan tahlil dimulai, jamaah diajak untuk membaca *sayyidul istighfar* dan bacaan shalat yang wajib dibaca seperti *tahiyyat*, kemudian membaca tahlil.[12] Selepas tahlil, jamaah menyimak pengajian atau *taushiyah* dari tokoh agama setempat.
2. Masa Mbah Maskan Zamhari dan Mbah Nur Kholis. Pada 1970-an, Mbah Maskan Zamhari (putra Mbah Karimun, w. 1997) dan Mbah Nur Kholis (putra Mbah Abdurrosyad, w. 1994) mulai memopulerkan bacaan tahlil yang disusun oleh KH. Bisri Mustofa dalam kitab *Tahlil Talqin*. Sampai sekarang, kitab tersebut menjadi standar bacaan tahlil di Desa Kedungsari.[13]

---

seperti saat ini. Dulu tidak membaca akhir surat al-Baqarah dan shalawat Syafi'iyyah. Pada masa Mbah Maskan Zamhari, bacaan tersebut diganti, karena beliau menemukan kitab karya KH. Bisri Mustofa. Kitabnya kecil dan tipis berisi tahlil, talqin, dan doa-doa lainnya. Bacaan tersebut yang dilestarikan sampai saat ini. Entah mengapa setelah itu sudah tidak ada lagi pembacaan *sayyidul istighfar* dan bacaan shalat, sepertinya ketika saya masih kuliah tradisi itu diganti. Meski begitu, tetap ada pengajiannya, karena tahun 1980-an saya sudah dapat giliran mengisi pengajian selepas tahlilan.

[12] Menurut Nurhadi yang lahir pada tahun 1956, bacaan tahlil sebelum tahun 1970-an tidak membaca akhir Surat al-Baqarah dan Shalawat Syafi'iyyah. Wawancara dengan Nurhadi.

[13] *Ibid*.

Adapun bacaan tahlil yang disusun oleh KH. Bisri Mustofa dalam kitab *Tahlil Talqin*[14] adalah sebagai berikut:

- بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ. قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ. اللّٰهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. 3×
- لاَ إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ اَللّٰهُ أَكْبَرْ وَلِلّٰهِ اْلحَمْدُ
- بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ. وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ. وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثاتِ فِى الْعُقَدِ. وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ.
- لاَ إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ اَللّٰهُ أَكْبَرْ وَلِلّٰهِ اْلحَمْدُ
- بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ. مَلِكِ النَّاسِ. إِلَهِ النَّاسِ. مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ.
- لاَ إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ اَللّٰهُ أَكْبَرْ وَلِلّٰهِ اْلحَمْدُ
- بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّين. آمِيْنَ.
- بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ. آلم. ذَلِكَ اْلكِتَابُ لاَرَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ. اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ. وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ.

[14] KH. Bisri Mustofa, *Tahlil dan Talqin* (Kudus: Menara Kudus, t.th), 3-11.

أُولئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ.

۞ وَإِلهُكُمْ إِلهُ وَاحِدٌ لاَإِلهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيْمُ.

۞ اللّٰهُ لاَ إِلَهَ اِلاَّ هُوَ اْلحَيُّ الْقَيُّوْمُ لاَتَأْخُذُه سِنَةٌ وَلاَنَوْمٌ، لَهُ مَافِى السَّمَاوَاتِ وَمَافِى اْلأَرْضِ، مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ، يَعْلَمُ مَابَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَيُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ، وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَاْلأَرْضَ وَلاَ يَؤدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ.

۞ لِلّٰهِ مَافِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي اْلأَرْضِ، وَإِنْ تُبْدُوْا مَافِى أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهِ، فَيُغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ، وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ. آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبَّهِ وَالْمُؤْمِنُوْنَ، كُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، لاَنُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيْرُ. لاَيُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا، لَهَا مَاكَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَااكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لاَتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِيْنَ أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَالاَطَاقَةَ لَنَا بِهِ،

۞ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ×7

۞ أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ.

۞ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ، إِرْحَمْنَا يَاأَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ ×7

۞ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ. إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا. إِنَّ اللّٰهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِي يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ أَمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا.

- اَللّٰهُمَّ صَلِّ أَفْضَلَ الصَّلاَةِ عَلَى أَسْعَدِ مَخْلُوْقَاتِكَ نُوْرِ الْهُدَى سَيِّدِنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، عَدَدَ مَعْلُوْمَاتِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ كُلَّمَا ذَكَرَكَ الذَّاكِرُوْنَ، وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِكَ الْغَافِلُوْنَ.
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ أَفْضَلَ الصَّلاَةِ عَلَى أَسْعَدِ مَخْلُوْقَاتِكَ شَمْسِ الضُّحَى سَيِّدِنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، عَدَدَ مَعْلُوْمَاتِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ كُلَّمَا ذَكَرَكَ الذَّاكِرُوْنَ، وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِكَ الْغَافِلُوْنَ.
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ أَفْضَلَ الصَّلاَةِ عَلَى أَسْعَدِ مَخْلُوْقَاتِكَ بَدْرِ الدُّجَى سَيِّدِنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، عَدَدَ مَعْلُوْمَاتِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ كُلَّمَا ذَكَرَكَ الذَّاكِرُوْنَ، وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِكَ الْغَافِلُوْنَ.
- وَسَلِّمْ وَرَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْ سَادَتِنَا أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ أَجْمَعِيْنَ.
- وَحَسْبُنَا اللّٰه وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيْرُ. وَلاَحَوْلَ وَلاَقُوَّةَ إِلاَّ بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ.
- أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ الْعَظِيْمِ ×3
- أَفْضَلُ الذِّكْرِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ
- لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ حَيٌّ مَوْجُوْدٌ
- لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ حَيٌّ مَعْبُوْدٌ
- لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ حَيٌّ بَاقٍ
- لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ ×7/×11/×33/×100
- لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ
- لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ لاَإِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ

- لَاإِلَهَ إِلاَّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدْ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَسَلِّمْ ×2
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدْ يَارَبِّ صَلِّ عَلَيْهِ وَسَلِّمْ
- سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيْمِ ×33
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى حَبِيْبِكَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدْ وَعَلَى الِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى حَبِيْبِكَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدْ وَعَلَى الِهِ وَصَحْبِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ
- اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى حَبِيْبِكَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدْ وَعَلَى الِهِ وَصَحْبِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ أَجْمَعِيْنَ
- الْفَاتِحَة

F. Dasar Bacaan Tahlil

Sebagai ritual sosial-keagamaan, bacaan tahlil juga memiliki rujukan yang disandarkan pada Hadis Rasulullah Saw.

> *Tahlilan kui koyo dene dzikir berjamaah, sing diwoco kalimat thoyyibah. Kanjeng Nabi pernah nyebutke hadise tentang tahlil tasbih tahmid takbir kui sedekah, tapi aku ora apal hadise. Ono meneh hadis tentang wacan-wacan zikir sing dicampur koyo dene wacan sholat, hadise dowo, aku podo wae ora apal. Hadise nerangno malaikat sing laporan yen menungso podo moco Qur'an, zikir, lan sholawat, dening Gusti Allah tansah diparingi rohmat. Soale wong mbiyen nek diterangno hadise ora mudeng, dadi mung diterangno keterangane coro Jowo. Nek sing tak apali kui hadis* afdholudz dzikri fa'lam annahu *karo* kalimatani habibatani ilar rohman, khofi-

> fatani ‘alal lisan, tsaqilatani fil mizan. *Nek hadis loro kui aku apal, soale biasane digawe variasi tambahan nek moco tahlil. Mbiyen hadis-hadis kui sing digawe cekelan poro leluhur.*[15]

Berdasarkan penuturan di atas, penulis mencoba menelusuri Hadis-hadis yang disebutkan oleh narasumber. Alhasil, terdapat empat riwayat hadis sebagai berikut:

1. Hadis tentang Membaca Zikir sebagai Sedekah

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ الضُّبَعِيُّ حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا وَاصِلٌ مَوْلَى أَبِي عُيَيْنَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُقَيْلٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ أَبِي الأَسْوَدِ الدِّيلِيِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالُوا لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: "يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالأُجُورِ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ". قَالَ: "أَوَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا

---

[15] Artinya: Tahlilan itu seperti halnya zikir berjamaah, yang dibaca adalah kalimat *thayyibah*. Nabi Muhammad pernah menyebutkan hadis tentang bacaan tahlil, tahmid, dan tasbih adalah sedekah, tapi saya tidak hafal hadisnya. Ada juga hadis tentang kombinasi bacaan zikir seperti halnya bacaan shalat, hadisnya panjang dan saya juga tidak hafal. Hadis tersebut menerangkan tentang malaikat yang mengadu kepada Allah perihal manusia yang membaca al-Qur’an, zikir, dan shalawat, mendapatkan rahmat dari Allah. Berhubung orang jaman dulu tidak paham ketika disebutkan hadisnya, jadi hanya dijelaskan dengan bahasa Jawa. Sedangkan hadis yang saya hafal itu *afdhaluddzikri fa’lam annahu* dan *kalimatani habibatani ila ar-rahman, khafifatani ‘ala al-lisan, tsaqilatani fi al-mizan*. Dua hadis tersebut saya hafal soalnya sudah biasa saya pakai variasi ketika memimpin tahlilan. Dulu Hadis-hadis di atas yang dijadikan pedoman oleh para leluhur.

تَصَّدَّقُونَ ؟ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ." (رواه مسلم)[16]

(Dari Abu Dzar bahwasanya para sahabat mengadu kepada Rasulullah Saw, "Wahai Rasulullah, orang-orang kaya telah pergi dengan membawa pahala yang banyak, mereka shalat sebagaimana kami shalat, mereka puasa sebagaimana kami puasa dan mereka bersedekah dengan kelebihan harta mereka. bersabda: "Bukankah Allah telah menjadikan bagi kalian jalan untuk bersedekah? Sesungguhnya setiap tasbih adalah sedekah, setiap takbir adalah sedekah, setiap tahmid adalah sedekah, setiap tahlil adalah sedekah, amar ma'ruf nahi munkar adalah sedekah dan menggauli istri kalian adalah sedekah). HR. Muslim

2. Hadis tentang Malaikat yang Menyaksikan Manusia Membaca al-Qur'an, Zikir, dan Shalawat

وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ للهِ سَيَّارَةً مِنَ الْمَلَائِكَةِ يَطْلُبُوْنَ حِلَقَ الذِّكْرِ فَإِذَا أَتَوْا عَلَيْهِمْ حَفُّوْا بِهِمْ، ثُمَّ بَعَثُوْا رَائِدَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ إِلَى رَبِّ الْعِزَّةِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَيَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا أَتَيْنَا عَلَى عِبَادٍ مِنْ عِبَادِكَ يُعَظِّمُوْنَ آلَاءَكَ وَيَتْلُوْنَ كِتَابَكَ وَيُصَلُّوْنَ عَلَى نَبِيِّكَ وَيَسْئَلُوْنَكَ لِآخِرَتِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ فَيَقُوْلُ: غَشُّوْهُمْ رَحْمَتِيْ فَيَقُوْلُوْنَ يَا رَبِّ إِنَّ فِيْهِمْ فُلَانًا الْخَطَّاءَ إِنَّمَا أَعْتَقْنَاهُمْ اعْتِنَاقًا فَيَقُوْلُ: غَشُّوْهُمْ رَحْمَتِيْ فَهُمُ الْجُلَسَاءُ لَا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيْسُهُمْ." (رواه البزار)

[16] Muslim bin al-Hajjaj al-Nisaburi, *Shahih Muslim* (Riyad: Dar Thaybah, 2006), Cet. 1, 448.

(Dari Anas, Nabi Muhammad bersabda: “Sesungguhnya Allah memiliki para malaikat yang selalu mengadakan perjalanan mencari majelis-majelis zikir. Apabila para malaikat itu mendatangi orang-orang yang sedang berzikir dan mengelilingi mereka, maka mereka mengutus pemimpin mereka ke langit menuju Allah. Para malaikat itu berkata: “Wahai Tuhan kami, kami telah mendatangi hamba-hamba-Mu yang mengagungkan nikmat-nikmat-Mu, menbaca kitab-Mu, bershalawat kepada Nabi-Mu, dan memohon kepada-Mu akhirat dan dunia mereka.” Lalu Allah menjawab: “Naungi mereka dengan rahmat-Ku.” Lalu para malaikat itu berkata: “Di antara mereka terdapat si fulan yang banyak dosanya, ia hanya kebetulan lewat lalu mendatangi mereka.” Lalu Allah menjawab: “Naungi mereka dengan rahmat-Ku, mereka adalah kaum yang tidak akan sengsara, orang yang ikut duduk bersama mereka.") HR. Bazzar[17]

3. Hadis tentang Membaca Tahlil

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبِ بْنِ عَرَبِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ كَثِيرٍ الأَنْصَارِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ طَلْحَةَ بْنَ خِرَاشٍ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "أَفْضَلُ الذِّكْرِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ." (رواه البخاري) [18]

[17] Ahmad bin Amr al-Bazzar, *Musnad al-Bazzar,* Cet. 1, Vol. 13 (Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikmah, 2005), 116.

[18] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Cet. III (Riyad: Dar al-Hadlarah, 2015), 1208.

(Jabir bin Abdillah pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Sebaik-baik zikir adalah *la ilaha illa Allah,* dan sebaik-baik doa adalah *al-hamdu lillahi*.") HR. Bukhari

4. Hadis tentang Membaca Tasbih

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِشْكَابٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ." (رواه الترمذي)[19]

(Abu Hurairah berkata, Rasulullah Saw bersabda: "Dua kalimat yang sangat disukai oleh Allah, ringan di lisan, dan berat dalam timbangan amal, *subhanallahi wabihamdihi, subhanallahi al-'adhim*.") HR. Tirmidzi

G. Aplikasi Teori Sosiologi Pengetahuan dalam Tradisi Bacaan Tahlil

Nama lengkapnya Peter Ludwig Berger atau lebih akrab dipanggil dengan Peter Berger. Ia lahir di Wina, Austria, 17 Maret 1929, anak dari George William Berger dan Jela Leow. Orang tuanya merupakan pengusaha. Ia penganut agama Kristen Protestan (Lutheranisme) yang shaleh.[20] Adapun salah satu teori yang sangat populer dari gagasan

---

[19] Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Al-Jami' al-Kabir*, Cet. II, Vol. 5 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1998), 393.

[20] Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas* (Depok: Kepik, 2012), 79.

pemikirannya adalah sosiologi pengetahuan yang terbagi menjadi tiga bagian.[21]

LEGITIMASI

Objektifikasi

Objektif

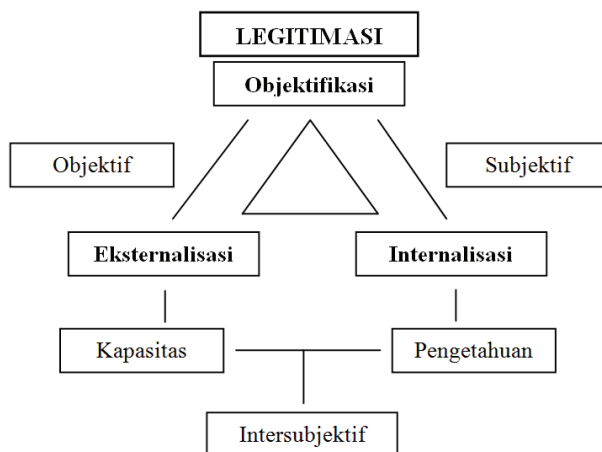
Subjektif

Eksternalisasi

Internalisasi

Kapasitas

Pengetahuan

Intersubjektif

Pertama, eksternalisasi, adalah suatu pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya. Eksternalisasi juga berarti proses penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. Dalam proses eksternalisasi, mula-mula sekelompok manusia menjalankan sebuah tindakan. Bila tindakan-tindakan tersebut dirasa tepat dan berhasil menyelesaikan persoalan-persoalan mereka bersama saat itu, maka tindakan tersebut akan diulang-ulang.[22] Penggemblengan pribadi dengan zikir (tahlilan) dalam pembangunan dunia manusia karena aktivitas-aktivitasnya menspesialisasikan dorongan-dorongannya dan memberikan stabilitas pada dirinya sendiri. Karena secara biologis manusia tidak memiliki dunia manusia maka dia membangun suatu dunia

[21] *Ibid*., 16-20.

[22] Geger Riyanto, *Peter L. Berger: Perspektif Metateori Pemikiran* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2009), 110-111.

manusia. Dengan dasar pedoman dalam hadis-hadis yang disampaikan Nabi Saw. Kemudian dalam konteks kegiatan tahlilan di Desa Kedungsari, eksistensi zikir ditunjukkan sebagai penanaman nilai-nilai zikir dengan kemasan yang *pas*. Sebagai perlawanan atas tradisi lama yang tertanam di masyarakat, berusaha mengubah kebiasaan buruk masyarakat (judi) yang lebih dulu mereka temui (dari budaya penjajah di Indonesia dulu).

Kedua, objektifikasi. Setelah proses eksternalisasi mengalami pengulangan yang konsisten, kesadaran logis manusia akan merumuskan bahwa fakta tersebut terjadi karena ada kaidah yang mengaturnya. Objektifikasi didefinisikan sebagai proses interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang telah dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi.[23] Dalam konteks ini, pada hadis pertama yang mengatakan bahwa setiap zikir adalah sedekah jika dilihat dengan teori sosiologi pengetahuan menunjukkan adanya eksistensi atas produk aktivitas yang dimaksud di atas. Pada konteks Nabi Saw., eksistensi zikir (yang aktivitas di dalamnya mencakup seperti tahlilan) mengucapkan *kalimah thayyibah* mencakup di dalamnya takbir, tahmid, dan tahlil adalah sebagai ekspresi rasa syukurnya terutama dari orang yang tidak memiliki harta banyak untuk disedekahkan. Sebagai realitas perwujudan atas perilaku yang baik dan patut dibudayakan pada umat, sampai Allah menjamin rahmatnya untuk diberikan kepada umat yang mau melaksanakannya.

Ketiga, internalisasi, adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam

---

[23] *Ibid.*

struktur-struktur kesadaran subjektif. Melalui objektifikasi maka masyarakat menjadi suatu realitas *sui generis*, unik. Melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.[24] Pada tahapan ini kegiatan zikir (tahlilan) mulai benar-benar ditanamkan dalam bentuk kesadaran aktif, dalam konteks ini kegiatan ini mulanya ditanamkan kesadaran kolektif terlebih dahulu hingga sampai membentuk ikatan erat antar individu. Kemudian dalam tahap internalisasi ini, kegiatan zikir (tahlilan) dikemas dalam bentuk yang lebih menarik dalam sebuah perkumpulan hingga muncul dalam benak kecenderungan menghadirinya dan sedikit demi sedikit meninggalkan kebiasaan buruk yang ada.

Manusia menciptakan berbagai jenis alat untuk mengubah lingkungan fisik, contohnya judi dalam kasus ini, dan alam dalam kehendaknya. Manusia juga menciptakan bahasa dimana melalui bahasa manusia membangun suatu dunia simbol yang meresapi semua aspek kehidupannya. Setelah itu muncul istilah untuk mengkolaborasikan rutinan zikir tahlilan tersebut dengan *Barzanji*-an. Menurut teori sosiologi sama seperti kehidupan materialnya, masyarakat pun juga sepenuhnya produk manusia.

Pemahaman atas masyarakat sebagai suatu produk aktivitas manusia sebagaimana berakar pada eksternalisasi menjadi penting mengingat kenyataan bahwa masyarakat tampak dalam pengertian sehari-hari sebagai sesuatu yang berbeda dari aktivitas manusia. Transformasi produk-produk manusia ke dalam suatu dunia tidak saja berasal dari manusia tetapi juga kemudian menghadapi manusia sebagai suatu faktisitas di luar dirinya sebagaimana diletakkan dalam konsep objektifikasi.

---

[24] *Ibid.,* 111.

Selanjutnya dari penjelasan tentang sosiologi pengetahuan di atas, penulis dapat mengaitkan terhadap kasus yang sedang diteliti, yakni munculnya tradisi bacaan tahlil di Desa Kedungsari dengan kacamata sosiologi pengetahuan Peter Berger. Jika menurut pada skema di atas dalam proses fenomena di masyarakat ini, yang menjadi eksternalisasi adalah tradisi bacaan tahlil yang mengakar di kalangan masyarakat Kedungsari. Tradisi tersebut diperkenalkan oleh Mbah Dasuki.

Setelah mengetahui proses eksternalisasi, langkah berikutnya adalah internalisasi. Dalam hal ini, penulis menelusuri proses objektifikasi melalui narasumber yang memiliki pengetahuan tentang dasar-dasar tradisi bacaan tahlil. Pengetahuan tersebut merupakan warisan turun-temurun dari generasi sebelumnya.

Kemudian penulis melangkah menuju proses internalisasi. Konteks internalisasi dalam hal ini dibuktikan dengan diterimanya tradisi bacaan tahlil tersebut oleh masyarakat setempat. Dari proses internalisasi di atas, muncullah suatu legitimasi yang dibuktikan dengan tradisi bacaan tahlil tersebut menjadi standar baku di kalangan masyarakat Desa Kedungsari.

H. Proses Transmisi Tradisi

> *Zaman mbiyen saben ono wong mantu, bengi sedurunge acara bar maghrib slametan moco tahlil. Nek bar Isya' wong-wong podo rewang. Sing wedok biasane gawe besek bareng-bareng, sing lanang biasane podo melekan main judi karo mendem. Tradisi iki arep diganti mbah buyut* (Mbah Dasuki.pen). *Akhire saben bar Isya' digawe acara berzanjen supoyo wong-wong*

> *ora main judi karo mendem. Wong-wong tuwo diajari moco berzanjen, dibagi tugas supoyo sewengi iso khatam berzanjen. Cah cilik-cilik koyo aku dikon ngapalno Sholawat Qoshidah sak lagu-lagune. Ono sing bagian nyekel terbang papat. Saking semangate pokoke angger berzanjen mesti wong-wong podo kemringet, aku dewe keringeten gobyos. Senajan mocone iseh nganggo logat Jowo kentel, durung iso faseh koyo jaman saiki. Amergo mocone sampe khatam, rampunge biasane sampe jam 12 bengi, kadang sampe jam 1 bengi. Bar acara wong-wong wes podo kesel langsung muleh turu. Tapi sing ancen niat main judi karo mendem bar Berzanjen tetep lanjut sampe Shubuh.*[25]

Pada zaman dahulu, setiap ada warga yang mempunyai

---

[25] Artinya: Zaman dahulu setiap ada orang yang punya hajat (seperti pernikahan atau khitanan .pen), selepas Maghrib sebelum pelaksanaan acara diadakan *slametan* membaca tahlil. Selepas Isya' orang-orang ikut membantu tuan rumah menyiapkan acara besok pagi. Kaum wanita bersama-sama membuat *besek* (wadah berkat nasi dari buluh bambu, pen.), sedangkan kaum pria biasanya begadang bermain judi dan mabuk-mabukan. Tradisi ini hendak dirubah oleh Mbah Dasuki. Akhirnya, setiap setelah sholat Isya' diadakan acara pembacaan maulid al-Barzanji agar warga tidak berjudi dan mabuk-mabukan. Golongan orang dewasa diajari membaca *al-Barzanji,* dibagi tugas agar dalam semalam bisa *khatam*. Anak-anak kecil seperti saya disuruh menghafalkan shalawat kasidah berikut nada iramanya. Ada yang bertugas memukul *terbang papat* (rebana khas Kudus). Saking semangatnya setiap pembacaan maulid *al-Barzanji* orang-orang selalu berkeringat, saya saja sampai mandi keringat. Meskipun cara bacanya masih logat Jawa yang kental, belum bisa fasih seperti saat ini. Karena pembacaan maulid *al-Barzanji* tersebut sampai *khatam*, biasanya selesai sampai jam 12 malam, kadang sampai jam 1 dini hari. Selepas itu orang-orang sudah lelah dan langsung pulang untuk tidur. Tapi bagi yang memang berniat main judi dan mabuk-mabukan, setelah acara tersebut lanjut bermain sampai Shubuh

hajat, warga sekitar akan ikut meramaikan malam jelang acara dengan kebiasaan buruk, bermain judi dan minum-minuman keras. Kultur ini perlahan diubah oleh Mbah Dasuki dengan kegiatan tahlilan selepas shalat Maghrib. Dikarenakan durasi tahlilan hanya sebentar saja, warga sekitar tetap bermaksiat selepas shalat Isya'. Kemudian beliau menggagas pembacaan maulid *al-Barzanji* sampai *khatam* diselingi berbagai *qashidah* yang diiringi terbang papat. Kegiatan ini berlangsung setelah shalat Isya' dan berakhir lewat tengah malam.[26]

Berdasarkan penuturan Nurhadi, proses transmisi tradisi bacaan tahlil tidak terlepas dari gagasan seorang agen bernama Mbah Dasuki selaku tokoh agama saat itu. Beliau mulai memprakarsai kegiatan tahlilan yang diselenggarakan di mushalla (kemudian di masjid) setiap malam Jumat. Pasca wafatnya beliau, tradisi bacaan ini dilanjutkan oleh dua orang tokoh, yakni putra beliau, Mbah Karimun (w. 1970) dan modin Kedungsari pada saat itu, Mbah Abdurrosyad (w. 1968). Tradisi bacaan ini diwariskan kepada generasi berikutnya, yakni Mbah Maskan Zamhari (putra Mbah Karimun, w. 1997) dan Mbah Nur Kholis (putra Mbah Abdurrosyad, w. 1994). Pada era generasi ketiga ini tradisi bacaan tahlil sudah mengakar di kalangan masyarakat muslim Kedungsari, sehingga pasca wafatnya kedua tokoh ini muncul banyak tokoh agama yang mewarisi tradisi bacaan tersebut hingga saat ini seperti H. Nurhadi (putra Mbah Maskan Zamhari), Mustofa (putra Mbah Nur Kholis), H. Mursyidi, H. Syaichono, dan tokoh-tokoh lain dari tiga dusun di Desa Kedungsari.[27]

---

[26] Wawancara dengan Nurhadi.

[27] *Ibid*.

Sejak masa Mbah Dasuki, sebelum bacaan tahlil dimulai, jamaah diajak untuk membaca *sayyidul istighfar* dan bacaan shalat yang wajib dibaca seperti *tahiyyat*, kemudian membaca tahlil. Lalu pada masa Mbah Maskan Zamhari dan Mbah Nur Kholis mulai dipopulerkan bacaan tahlil yang disusun oleh KH. Bisri Mustofa dalam kitab *Tahlil Talqin* yang senantiasa dipertahankan hingga generasi saat ini.

I. Penutup

Dialektika sosiologi pengetahuan yang dicetuskan Berger meliputi tiga fase, yakni eksternalisasi, objektifikasi, dan internalisasi. Aplikasi teori tersebut dibuktikan dengan fakta bahwa Mbah Dasuki mulai memprakarsai kegiatan tahlilan yang diselenggarakan di mushalla (kemudian di masjid) setiap malam Jumat. Selain sebagai agenda rutin setiap malam Jumat, *tahlilan* juga dibacakan ketika terdapat warga yang mempunyai hajat tertentu, seperti pernikahan, khitan, kirim doa, dan sebagainya.

Dalam perkembangannya, tradisi bacaan tahlil mengalami setidaknya dua fase. *Pertama*, masa Mbah Dasuki dilanjutkan Mbah Ridlwan dan Mbah Abdurrosyad. Pada masa ini, sebelum bacaan tahlil dimulai, jamaah diajak untuk membaca *sayyidul istighfar* dan bacaan shalat yang wajib dibaca seperti *tahiyyat*, kemudian membaca tahlil. *Kedua*, masa Mbah Maskan Zamhari dan Mbah Nur Kholis. Pada masa ini, beliau berdua mulai mempopulerkan bacaan tahlil yang disusun oleh KH. Bisri Mustofa dalam kitab *Tahlil Talqin*. Sampai sekarang, kitab tersebut menjadi standar bacaan tahlil di Desa Kedungsari.

Sebagai ritual sosial-keagamaan, bacaan tahlil tersebut juga memiliki rujukan yang disandarkan pada hadis Rasu-

lullah Saw. Setidaknya terdapat empat rujukan riwayat Hadis, yaitu: hadis tentang membaca zikir sebagai sedekah, Hadis tentang malaikat yang menyaksikan manusia membaca al-Qur'an, zikir, dan shalawat, Hadis tentang membaca tahlil, dan Hadis tentang membaca tasbih. Dengan diterimanya tradisi bacaan tahlil tersebut oleh masyarakat setempat, juga didukung dengan sumber yang otoritatif, muncullah suatu legitimasi yang dibuktikan dengan tradisi bacaan tahlil tersebut menjadi standar baku di kalangan masyarakat Desa Kedungsari.

Daftar Pustaka

Al-Bazzar, Ahmad bin Amr. *Musnad al-Bazzar.* Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikmah, 2005.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Riyadh: Dar al-Hadlarah, 2015.

Hamidi, Hanibal, et.al. *Indeks Desa Membangun. Jakarta: Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi, 2015.*

Koentjaraningrat. *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Mustofa, Bisri. *Tahlil Talqin*. Kudus: Menara Kudus, t.th.

Al-Nisaburi, Muslim bin al-Hajja. *Shahih Muslim*. Riyadh: Dar Thaybah, 2006.

Pemerintah Kabupaten Kudus. *Daftar Isian Potensi Desa dan Kelurahan: Pedoman Penyusunan dan Pendayagunaan Data Profil Desa dan Kelurahan*. Kudus: Dinas Pemberdayaan Masyarakat dan Desa, 2017.

Riyanto, Geger. *Peter L. Berger: Perspektif Metateori Pemikiran*. Jakarta: Pustaka LP3ES, 2009.

Samuel, Hanneman. *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas.* Depok: Kepik, 2012.

Suwito, et.al., "Tradisi dan Ritual Kematian Wong Islam Jawa," *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 13, No. 2, 2015.

al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. *Al-Jami' al-Kabir*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1998.

Wawancara dengan Nurhadi, tokoh agama Desa Kedungsari, pada 17 Maret 2018, pukul 10.00 Wib.

Tradisi Haul Tarekat Tijaniyah:
Studi Kasus di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo

Ahmad Fathurrobbani
Ahmad Labiq Muzayyan

A. Pendahuluan

Di daerah Jawa, terdapat tradisi khas santri yang dikenal dengan sebutan "*haul*", yaitu memperingati hari wafatnya tokoh penyiar Islam. Peringatan tersebut sangat lumrah dilakukan terutama di daerah "santri". Dalam hal ini biasanya para santri atau murid memperingati hari wafatnya guru agama (spiritual) mereka. Di seluruh daerah Jawa khususnya Jawa Timur, sebut saja Gresik, Jombang, Pasuruan, Probolinggo, dan lainnya terdapat banyak sekali tradisi haul.

Pelaksanaan upacara *haul* lazimnya diisi dengan berbagai macam acara seperti pembacaan doa, *khataman*, pengajian umum, dan sebagainya. Namun terdapat tradisi Haul Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo yang mempunyai praktik tidak biasa. Pasalnya dalam *haul* tersebut diwarnai dengan penentuan waktu dan tata cara khusus menurut Tarekat Tijaniyah, salah satu tarekat *mu'tabarah* di Indonesia. Selanjutnya, pokok pembahasan lebih dikhususkan kepada *haul* pendiri tarekat, Syekh Ahmad al-Tijani, dan salah satu *muqaddam* tarekat, KH. Mukhlas Ahmad Ghozi.

Adapun fokus kajian dalam penelitian ini adalah melihat bagaimana deskrispsi pelaksanaan dari tradisi Haul Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo tersebut, termasuk melihat literatur *turats* yang dijadikan landasan, serta berusaha melihat struktur genealogi pemikiran bagaimana tradisi tersebut terbentuk. Dan terakhir, melihat bagaimana praktik tradisi tersebut dengan kacamata sosiologi pengetahuan Karl Mannheim.

Kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunkan perangkat analisis sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang difokuskan pada tiga variabel, yaitu dilihat dari: *Pertama*, *makna objektif* adalah makna yang ditentukan oleh konteks sosial dimana tindakan tersebut berlangsung; *kedua*, *makna ekspresif* adalah makna yang ditunjukan oleh aktor (pelaku tindakan); dan *ketiga*, *makna dokumenter* adalah makna yang tersirat atau tersembunyi, sehingga aktor tersebut, tidak sepenuhnya menyadari bahwa suatu aspek yang diekspresikan menunjukkan kepada kebudayaan secara keseluruhan.[1]

Kemudian, instrumen penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan metode kualitatif yaitu menitik beratkan pada kualitas data bukan pada kauntitas data,[2] kemudian sifanya studi lapangan (*field research*), dan dengan pola deskriptif-analisis, yaitu dengan mengeksplorasi data secara apa adanya setelah itu melakukan analisis dengan perangkat analisis yang telah disebutkan di atas. Selanjutnya, metode pengumpulan data dalam penelitian ini

---

[1] Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 59.

[2] M. Hariwijaya, *Metodologi Teknik penulisan Skripsi, Thesis, dan Disertasi* (Yogyakarta: Almatera Publishing, 2007), 71.

adalah dengan melakukan wawacara (*interview*)[3] via telepon kepada narasumber utama serta beberapa narasumber pendukung lainnya, termasuk juga melacak beberapa literatur penelitian senanda lainnya sebagai studi banding dalam penelitian ini.

B. Tradisi Haul Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo, Jawa Timur

1. Sekilas Tarekat Tijaniyah

Tarekat Tijaniyah merupakan salah satu tarekat yang *mu'tabarah* dan sah di Indonesia. *Sanad barzakhiyah*-nya pun *muttasil* dengan Rasulullah Saw. Tarekat ini telah disepakati keabsahannya oleh ulama dalam Muktamar NU ke-3 di Surabaya, pada 12 Rabiuts Tsani 1347 H atau 28 September 1928 M.[4]

Kelahiran Tarekat Tijaniyah berkait erat dengan kedudukan Syaikh Ahmad al-Tijani sebagai *Wali al-Quthb al-Maktum, al-Khatm al-Muhammadiyyil Ma'lum;* sebagaimana telah dikatakan, yang dicapai melalui proses panjang dalam penempaan derajat kewalian. Sebelum diangkat secara resmi sebagai wali besar, sejak usia 7 tahun telah hafal al-Qur'an. Kemudian sampai usia 20 tahun beliau mendalami berbagai cabang ilmu, seperti *Ilmu Usul*, *ilmu Furu',* dan *ilmu Adab*. Kemudian mulai usia 21 tahun sampai 31 tahun beliau mendalami teori-teori ilmu tasawuf dan mengamalkan ajaran-ajaran sufi, dan dari usia 31 tahun sampai

[3] Heri Jauhari, *Panduan Penulisan Skripsi Teori dan Aplikasi* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 132.

[4] Ifadatul Hurriyah, "Tarekat Tijaniyah di Kemlaten Kalangpulang Surabaya: Studi Etnografi," *Skripsi*, Fakultas Adab Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya, 2011, 33.

46 tahun beliau melakukan disiplin ibadah membersihkan jiwa, tenggelam mengamalkan amalan wali-wali.[5]

Proses panjang ilmu-ilmu kewalian, melalui perjalanan panjang kunjungan Syaikh Ahmad al-Tijani kepada kepada pembesar wali, dengan kesaksian kesaksiannya, berakhir di Padang Sahara, daerah tempat seorang wali besar Abu Samghun. Pada 1196 H, di tempat inilah Syaikh Ahmad al-Tijani mencapai anugerah dari Allah Swt., yaitu *al-fath al-akbar* (pembukaan besar).

Pada saat *al-fath al-akbar* ini, Syaikh Ahmad al-Tijani mengaku berjumpa dan melihat Rasulullah Saw. dalam keadaan sadar lahir batin (يقظة) atau bukan dalam keadaan sedang mimpi. Saat demikian menjadi momentum yang penting dan menentukan bagi Syaikh Ahmad al-Tijani. Pada saat *al-fath al-akbar* ini, Syaikh Ahmad al-Tijani mendapat *talqin* (pengajaran) tentang wirid-wirid dari Rasulullah Saw., berupa istighfar 100 kali, dan shalawat 100 kali. Empat tahun kemudian (pada 1200 H), wirid itu disempurnakan lagi oleh Rasulullah Saw., dengan *hailallah (la Ilaha illa Allah)* 100 kali. Wirid-wirid yang diajarkan langsung oleh Rasulullah Saw. kepada Syaikh Ahmad al-Tijani menjadikannya pemegang otoritas sebaga*i shahib al-thariqah.*[6]

Tarekat Tijaniyah termasuk tarekat yang dasar pembentukannya menggunakan sistem *barzakhi*.[7] Makna *barzakhi*

---

[5] Achmad Ahzab, "Sejarah Perkembangan Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan Kecamatan Banyuanyar Kabupaten Probolinggo 1952-1978," *Skripsi*, Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2014, 17.

[6] Achmad Ahzab, "Sejarah Perkembangan Tarekat Tijaniyah," 17.

[7] *Barzakhi* berasal dari kata *barzakh* (alam barzah). *Talqin Barzakhi* berarti pengajaran yang diterima seorang guru dari Rasulullah yang telah berada di alam barzah (alam antara dunia dan akhirat). Lihat,

dalam Tarekat Tijaniyah, sebagaimana tergambarkan dalam proses pembentukannya, bahwa ajaran-ajaran itu tidak diperoleh melalui pengajaran dari guru-guru sebelumnya, tetapi diperoleh langsung oleh Syaikh Ahmad al-Tijani dari Rasulullah Saw. dalam perjumpaan secara *yaqazhah*. Perjumpaan dengan melihat Rasulullah Saw., walaupun telah berada di alam *barzakh*, yang dialami oleh Syaikh Ahmad al-Tijani adalah peristiwa yang menurut tradisi tarekat, merupakan hal yang biasa dan bisa terjadi terutama dialami oleh wali-wali besar.[8]

2. Sejarah Tarekat Tijaniyah di Bledo Wetan

Perkembangan Tarekat Tijaniyah di Indonesia terjadi pada dasawarsa kedua dan ketiga abad ke-20. Tokoh penyiarnya, menurut Pijper, adalah Syaikh Ali ibn Abdullah al-Thayyib al-Azhari yang kemudian dilanjutkan oleh putranya, Muhammad bin Ali bin Abdullah sebagai *muqaddam*[9] Tarekat Tijaniyah bersama-sama Kiai Abbas, Kiai Anas, Kiai Akyas. Ketiganya adalah *muqaddam* Tijaniyah dari Buntet, Cirebon. Tarekat Tijaniyah cepat berkembang pesat. Salah satu faktornya, semakin melunaknya persyaratan menjadi pengikut Tijaniyah. Dalam waktu singkat, para murid pun menjadi guru dan mereka mengembangkan ajaran tersebut.

Martin Van Bruinessen, *Thariqat Naqsabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 49.

[8] Achmad Ahzab, "Sejarah Perkembangan Tarekat Tijaniyah," 20.

[9] *Muqaddam* adalah pimpinan atau pemuka, merupakan istilah khusus dalam Tarekat Tijaniyah, ia merupakan sinonim dengan kata *mursyid* dalam ordo sufi lainnya. Muqaddam mempunyai hak membai'at anggota baru. Sedangkan khalifah dalam Tarekat Tijaniyah diberikan pada *syekh* tertinggi.

Pada 1928 Tijaniyah telah meluas ke Brebes, Pekalongan, Tasikmalaya, dan Ciamis.[10]

Sedangkan di Jawa Timur, berbeda dengan jalur *sanad* Syaikh Ali ibn Abdullah al-Thayyib al-Azhari, Tarekat Tijaniyah disebarkan oleh Syaikh Abdul Hamid al-Futi. Dari sini kemudian muncul dua tokoh penyiar Tijaniyah, yaitu Kiai Khozin Syamsul Mu'in dan Kiai Jauhar.[11] Dalam beberapa sumber lisan maupun tulisan, mengungkapkan bahwa pembawa dan penyebar Tarekat Tijaniyah, pada masa awal terpusat di Pondok Pesantren Nahdatut Thalibin, Blado Wetan, Banyu Anyar, Probolinggo, yang dirintis dan dikembangkan oleh KH. Khozin Syamsul Mu'in. Pada 1927 beliau pergi ke Makkah untuk mendalami ilmu agama, dan bermukim di sana selama sepuluh tahun, karena beliau pulang pada 1937 ketika di Makkah beliau berguru dalam bidang tarekat kepada Syekh Muhammad bin Abdul Hamid al-Futi sampai diangkat sebagai *muqaddam*.

Penyebaran Tarekat Tijaniyah dimulai pada 1952 setelah terlebih dahulu KH. Khozin mendapat teguran melalui mimpi dari Syekh Ahmad al-Tijani untuk mengembangkan Tarekat Tijaniyah. KH. Khozin menerapkan aturan yang sangat ketat, dalam arti ia sangat selektif dalam memberikan izin mengamalkan Tarekat Tijaniyah. Setiap calon murid, terlebih dahulu harus menguasai ilmu dasar-dasar akidah dan syariat mengembangkan ajaran Tarekat Tijaniyah, sampai wafat pada 1978, dalam usia 87 tahun, karena ia lahir pada 1891. Ia dimakamkan di kompleks Pesantren Nahdatut

---

[10] M. Abdul Mujib, et.al., *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali* (Jakarta: Hikmah, 2009), 548.

[11] Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan dan Tarekat Kebangkitan Agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 253.

Thalibin, Blado Wetan, Probolinggo.[12]

Setelah KH. Khozin wafat, pengembangan ajaran Tarekat Tijaniyah di amanatkan kepada KH. Mukhlas Ahmad Ghazi yang merupakan saudara ipar KH. Khozin. Pada periode KH. Muchlas Ahmad Ghozi, dilakukan secara "longgar" dalam arti persyaratan untuk menjadi murid Tijaniyah tidak seketat pendahulunya. Dengan kata lain persyaratan masuk tarekat lebih dipermudah dengan bersemboyan "Lebih baik masuk dahulu lalu diperbaiki dari dalam, daripada tidak masuk sama sekali."

Pada masa kepemimpinannya, Tarekat Tijaniyah di Probolinggo menyebar ke Besuki, Bondowoso, Situbondo, Bangkalan, Madura, dan beberapa kota lain di Jawa Timur. KH. Mukhlas wafat pada hari Juma't, 20 Rajab, tahun 1991.[13]

3. Deskripsi Tradisi

Haul[14] sebagaimana yang sering dilaksanakan oleh sebagian umat muslim Indonesia ialah acara peringatan hari ulang tahun kematian seseorang yang sangat dihormati, khususnya bila orang tersebut dianggap sebagai wali, atau seseorang yang pada semasa hidupnya memiliki kharismatik yang tinggi, serta memberikan pengaruh besar dalam kehidupan masyarakatnya. *Haul* umumnya diselenggarakan tepat pada hari ulang tahun wafatnya mayit yang diperingati, dan acara ini biasanya diselenggarakan di halaman kuburan

[12] Berdasarkan wawancara yang dilakukan oleh Achmad Ahzab dengan Fauzan Fathullah, 15 November 2013. Lihat, Achmad Ahzab, "Sejarah Perkembangan Tarekat Tijaniyah," 27.

[13] Wawancara dengan H. Zainal Abidin Basya, pada 20 Maret 2018.

[14] *Haul* berasal dari bahasa Arab, *hawl* yang berarti tahun. Lihat, Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 311.

mayit yang diperingati atau sekitarnya, tetapi ada pula yang diselenggarakan di rumah, masjid, dan lain-lain.

Pelaksanaan upacara *haul* lazimnya diisi dengan berbagai macam acara seperti pembacaan doa, khataman, pengajian umum, dan sebagainya. Masyarakat juga mengunjungi makam seseorang yang dihauli, membaca Surat Yaasin atau tahlil di dekat makam (*ngirim dungo*). Pada umumnya masyarakat percaya bahwa dengan mengirimkan pahala bacaan doa kepada orang yang telah meninggal tersebut, selain arwah dari orang yang telah meninggal itu memperoleh tempatnya yang baik di surga, juga mendatangkan pahala bagi pengirim doa itu sendiri. Di samping itu, mereka juga percaya, bahwa arwah orang suci tersebut dapat menjadi perantara (*wasilah*) yang sangat baik untuk menyampaikan permohonan kepada Allah Swt. Kuatnya pemujaan kepada wali seperti terlihat dalam upacara *haul* tidak lepas dari kuatnya faham tasawuf di daerah tersebut.[15]

Secara garis besar, tujuan dari acara haul antara lain untuk mengirimkan pahala bacaan ayat-ayat suci al-Qur'an dan bacaan-bacaan lainnya di samping juga untuk tujuan seperti *tawassul, tabarruk* (mengambil manfaat), *istighasah*, dan pelepasan nazar kepada si mayit. Sedangkan acara inti dari *haul* adalah untuk mengenang sejarah atau biografi seorang tokoh yang diperingati. Oleh sebab itu, momentum *haul* selalu dinanti oleh umat Islam dengan tujuan untuk meneladani sejarah kehidupan tokoh tersebut.[16] Adapun praktik *haul* Tarekat Tijaniyah yang dibahas dalam tulisan

---

[15] Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jaw*a (Yogyakarta: LKiS, 2013), 89.

[16] Abdullah Hanif, "Tradisi Peringatan Haul dalam Pendekatan Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger," *Jurnal Dialogia*, Vol. 13, No. 1 (2015), 53.

ini lebih dikhususkan kepada *haul* pendiri tarekat, Syaikh Ahmad al-Tijani, dan salah satu *muqaddam* tarekat, KH. Mukhlas Ahmad Ghozin yang diadakan di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo.

Haul Syaikh Ahmad al-Tijani yang diperingati setiap 17 Syawal ini memiliki andil besar bagi para pengikut Tarekat Tijaniyah. Berdasarkan wawancara dengan H. Zainal Abidin Basya,[17] *haul* Syekh Ahmad al-Tijani ini sudah dilakukan sejak tarekat sedang dipimpin oleh KH. Khozin dan mulai diperingati secara besar-besaran sejak tahun 1982 ketika tarekat dipimpin oleh KH. Mukhlas.

Untuk pelaksanaannya pun disesuaikan dengan hari yang bertepatan dengan 17 Syawal. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh H. Zainal Abidin Basya:[18]

> Jika tanggal 17 Syawal jatuh pada hari Jum'at, maka runtutan acaranya yaitu: Shalat Ashar, Ceramah (biasanya diisi oleh Habib Ja'far bin Ali Baharun, terkadang ditambah ceramah dari sayyid dari luar negeri jika ada yang hadir), pembacaan zikir *wadlifah*, pembacaan *hailalah*, dan do'a. Jika tanggal 17 Syawal jatuh pada hari Sabtu atau Kamis, maka acara *haul* dilaksanakan pada hari Jum'at agar sekalian *hailalah*. Jika tanggal 17 Syawal jatuh pada hari yang jauh dari Jum'at (Minggu-Rabu), maka runtutan acaranya sama seperti hari Jum'at hanya saja tanpa ada *hailalah*.[19]

---

[17] Salah satu putra K.H. Mukhlas Ahmad Ghozi.

[18] Wawancara dengan H. Zainal Abidin Basya pada 20 Maret 2018.

[19] *Hailalah* merupakan salah satu dari tiga zikir penting dari Tarekat Tijaniyah, yaitu *wirid wadlifah, wirid lazimah* dan *wirid hailalah. Wirid wadzifah* dilaksanakan sekali setiap hari dengan rentang waktu Ashar hingga habisnya waktu Zuhur pada esok harinya. *Wirid lazimah* dibaca dua kali dalam sehari, yaitu terdapat wirid lazim *shobahan* (Shubuh

Adapun untuk *haul* KH. Mukhlas Ahmad Ghozi, berdasarkan penuturan Hj. Lailatul Izzah,[20] pada awalnya dilaksanakan seperti haul pada umumnya, yaitu mengundang para masyarakat sekitar, pembacaan Yaasin, tahlil, dan diakhiri doa. Akan tetapi, sejak lima kali haul terakhir ini, praktik *haul* KH. Mukhlas mengikuti praktik haul tarekat seperti *haul* Syaikh Ahmad al-Tijani. Meskipun dikemas dengan ritual tarekat, tetapi niat awalnya tetap, yaitu untuk *haul* KH. Mukhlas. Jadi, dalam memperingati *haul* KH. Mukhlas mendapatkan dua tujuan sekaligus, yaitu *haul* dan acara tarekat, karena jika digabungkan dengan ritual tarekat, maka jamaah tentunya akan lebih banyak yang hadir.[21]

Namun, meski penggabungan dengan ritual tarekat mempunyai kelebihan semakin banyak orang yang datang. Praktik tersebut juga mempunyai kelemahan. Jika dalam acara *haul* biasanya yang diundang merupakan para tetangga dan beberapa tokoh masyarakat, maka ketika acara *haul* digabung dengan acara tarekat, yang diundang hanya beberapa kiai dan tokoh tarekat saja. Adapun para pengikut tarekat biasanya dengan sendiri akan hadir tanpa diundang. Dan bagi yang tidak ikut tarekat, maka otomatis tidak hadir dalam acara. Pasalnya, orang-orang yang bukan *ikhwan*[22] dan *akhwat* tersebut belum masuk ke dalam tarekat, meskipun

---

hingga habisnya Zuhur) dan *masa'an* (Ashar hingga habisnya Isya'). Sedangkan wirid hailalah hanya dilaksanakan pada hari Jumat setelah ashar. Wawancara dengan H.Zainal Abidin Basya pada 20 Maret 2018.

[20] Hj. Lailatul Izzah ialah menantu dari KH. Mukhlas Ahmad Ghozi.

[21] Wawancara dengan Hj. Lailatul Izzah pada 20 Maret 2018.

[22] *Ikhwan* adalah istilah di dalam tarekat yang merupakan sinonim dari istilah murid, artinya para pengikut atau murid yang mengikuti dan mengamalkan ajaran Tarekat Tijaniyah.

tetangga. Lagi pula jika mereka diundang, mereka pun pasti merasa bahwa "aku bukan orang tarekat". Dan bagi yang ikut tarekat, pasti datang karena biasanya sudah diumumkan di banyak masjid.[23]

Setelah runtutan acara *haul* selesai, maka sudah sewajarnya pihak *ahlul bait* (tuan rumah) mengadakan jamuan. Dalam hal ini terdapat dua macam jamuan, yaitu jamuan bagi para anggota tarekat (*ikhwan* dan *akhwat*) dan jamuan bagi para tokoh tarekat. Ibu Izzah menjelaskan bahwa jika biasanya dalam acara tarekat pada umumnya, konsumsi ditanggung bersama dengan masyarakat (tarekat). Sedangkan dalam *haul*, sebab merupakan acara pribadi, maka meskipun jamaah yang datang berjumlah seribu lebih, konsumsi tetap ditanggung pihak keluarga.

4. Literatur *Turats* yang Dijadikan Landasan Tradisi

Praktik sebuah tradisi biasanya tidak terlepas dari resepsi sebuah teks, baik dari al-Qur'an maupun Hadis. Namun, ada juga tradisi yang memang dilakukan tanpa resepsi dari sebuah teks, sebagai suatu tradisi yang telah dipraktikkan oleh para pendahulu secara turun-temurun. Dan tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan merupakan salah satu bentuk tradisi yang diresepsi dari Hadis Nabi Saw.

Berdasarkan wawancara dengan H. Zainal Abidin Basya, asal muasal diadakan *haul* tersebut karena ada Hadis tentang " إذا مات ابن آدم". Karena pada intinya *haul* adalah mendoakan orang yang sudah meninggal. Dari hasil wawancara tersebut, maka penulis menyimpulkan Hadis yang dimaksud adalah:

[23] Wawancara dengan Hj. Lailatul Izzah pada 20 Maret 2018.

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له .

(Apabila anak Adam meninggal, maka terputuslah amalnya, kecuali tiga perkara, yakni sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya). HR. Muslim

Hadis lain yang menjadi landasan umat Islam untuk melaksanakan tradisi *haul* adalah hadis tentang ziarah kubur. Meskipun *haul* tidak sama secara keseluruhan dengan ziarah kubur, tapi ada nilai yang sama dari keduanya, yaitu meningkatkan kualitas keagamaan.

Sebagaimana dikutip oleh Syaikh Muhammad Nasir al-Din al-Albani tentang ziarah kubur, bahwa Rasulullah Saw. mengatakan, "Sesungguhnya dulu aku pernah melarang kalian dari ziarah kubur. Maka sekarang ziarahlah!" Al-Albani mencatat, Hadis ini diteruskan dalam berbagai versi kalimat, "Sesungguhnya ziarah kubur itu mengingatkan kalian kepada akhirat, dan hendaklah ziarah kubur itu menambah kebaikan kepada kalian. Barang siapa yang ingin berziarah, ziarahlah! Akan tetapi jangan mengucapkan perkataan kotor!" Dalam riwayat yang lain, Hadis itu diteruskan dengan kalimat "karena padanya terdapat pelajaran ('*ibarah*)."[24]

Hadis tersebut dapat dijadikan sebagai dasar dari tradisi *haul*. Namun, di samping mendoakan mayit, *haul* juga memiliki nilai kebaikan yang dapat diambil untuk mening-

[24] Dikutip oleh Abdullah Hanif dalam "Tradisi Peringatan Haul," 54. Lihat, al-Syekh Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Ahkam al-Janaiz: Tuntunan Pengurusan Jenazah dan Ziarah Kubur*, terj. Abu Yahya Muslim (Tegal: ash-Shaf Media, 2006), 355.

katkan kualitas keagamaan umat Islam. Maka dari itu, dalam acara *haul* terdapat *mauizah hasanah* atau ceramah agama sebagai acara inti yang berisi tentang cerita sejarah kebaikan dari mayit selama ia masih hidup, yang dapat menjadi pelajaran bagi umat Islam yang masih hidup. Karena itu pula, acara inti tersebut biasanya diisi oleh orang yang mengenal baik ahli kubur, dan mengetahui perjuangan hidupnya. Hal ini juga sesuai dengan Hadis Nabi Saw. yang mengatakan, "Janganlah kalian menyebutkan sesuatu mengenai orang yang sudah meninggal di antara kalian kecuali kebaikan."[25]

Haul lebih merupakan tradisi reflektif terhadap sejarah, mereka yang melaksanakan *haul* mencoba menghadirkan kembali seorang tokoh yang telah wafat dengan berbagai perjuangan yang dapat menginspirasi mereka. Ibarat sebuah seminar, maka yang menjadi tema pokoknya adalah kehidupan tokoh yang sedang diperingati.[26]

C. Tradisi Haul Tarekat Tijaniyah di Blado Wetan Menurut Kacamata Sosiologi Karl Mannhein

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa dalam melihat tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah pada masyarakat Desa Blado Wetan, maka penulis menganalisanya dengan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang difokuskan kepada tiga titik pokok, yaitu: *makna objektif, makna eksprasif,* dan *makna dokumenter.* Adapun pengaplikasian satu per satu dari tiga poin tersebut adalah:

---

[25] HR. al-Nasa'i. Dikutip Abdullah Hanif dalam "Tradisi Peringatan Haul," 54. Lihat, Imam Jalal al-Din al-Suyuti, *Ziarah ke Alam Barzakh,* terj. Muhammad Abdul Ghoffar, Edisi Revisi (Bandung: Pustaka Hidayah, 2005), 371.

[26] Abdullah Hanif, "Tradisi Peringatan Haul," 50.

1. Makna Objektif

Makna objektif adalah makna yang berlaku universal dan diketahui secara universal. Makna objektif dalam tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah pada masyarakat Desa Blado Wetan adalah praktik tersebut merupakan suatu tradisi yang harus dijaga dan dilestarikan oleh masyarakat setempat agar tetap eksis karena merupakan tradisi yang telah diwarisi seara turun-temurun oleh para pendahulu mereka, terutama merupakan warisan tradisi dari para tokoh agama mereka terdahulu. Selain menjaga serta melestarikan tradisi yang telah ada, juga tradisi tersebut bertujuan untuk mendoakan serta mengenang sejarah atau biografi seorang tokoh yang diperingati untuk meneladani sejarah kehidupan tokoh tersebut.

Selain itu, makna objektif dalam tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah tersebut juga merupakan bentuk apresiasi kepatuhan masyarakat Desa Blado Wetan terhadap para pemuka agama mereka (kiai) secara umum, dan kepatuhan *ikhwan* terhadap *muqaddam* tarekat secara khusus. Karena dalam rangkaian acara terdapat pembacaan doa, termasuk *zikir wadzifah* dan *zikir hailalah* yang merupakan amalan penting tarekat, yang dipimpin oleh pemuka agama. Dan juga bukan hanya sekadar menjaga tradisi serta bentuk kepatuhan kepada para pemuka agama, namun juga tradisi tersebut sudah menjadi amalan khas dan dianggap sangat baik serta berpahala bagi yang melaksanakannya menurut masyarakat Blado Wetan.

2. Makna Ekspresif

Makna ekspresif adalah makna yang diresepsi secara personal dari orang-orang yang terintegrasi dalam tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah tersebut. Karl Mannheim menyebutnya juga dengan aktor tindakan atau pelaku tindakan sosial.

Pada pelaksanaan *haul* Tarekat Tijaniyah, *muqaddam* atau sang kiai yang menjadi aktor tindakan tunggal di dalamnya. Selain *muqaddam* sebagai pelaku tindakan, adalah keluarga yang ditinggalkan, *ikhwan*, serta masyarakat yang terlibat di dalamnya. Dan dari masing-masing komponen tersebut akan ditemukan diversifikasi (keragaman) makna mengenai tradisi tersebut.

Sebagaimana keterangan sebelumnya, tradisi ini secara garis besar melibatkan dua kelompok, pengikut tarekat dan bukan pengikut tarekat. Secara umum, masyarakat bertujuan untuk *ngalap berkah* terhadap tokoh yang diperingati, dan secara khusus, pengikut tarekat bertujuan untuk memperkuat hubungan antara *muqaddam* dan *ikhwan*. Jadi, aktor dalam *haul* Tarekat Tijaniyah tersebut memiliki berbedaan resepsi pemaknaan, baik dari segi tujuan maupun dari segi model pelaksanaannya.

3. Makna Dokumenter

Makna dokumenter adalah makna yang tersirat atau tersembunyi, sehingga aktor atau pelaku tindakan tidak menyadari bahwa apa yang dilakukannya itu merupakan suatu ekspresi yang menunjukan kepada kebudayaan secara keseluruhan. Makna dokumenter ini diperoleh dari analisa yang mendalam yang dikaitkan dengan ekstra teoretis. Dan para pelaku tindakan atau aktor dari tradisi tersebut tidak menyadari bahwa apa yang mereka lakukan merupakan bagian dari makna induk yang melatarbelakangi semua hubungan sosial yang berlangsung.

Tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan menimbulkan tiga resepsi terhadap masyarakat. *Pertama*, sebagai tradisi material, yaitu suatu keadaan masyarakat yang menganggap bahwa tradisi tersebut hanya merupakan

wujud tradisi yang telah ada dan dilakukan. *Kedua*, tradisi religius atau praktik keberagamaan, yaitu masyarakat menerima suatu keadaan apa yang mereka lakukan termasuk dalam cara beragamanya dilihat dari praktik keberagamaan. *Ketiga*, tradisi simbolis, yaitu masyarakat menganggap bahwa apa yang mereka lakukan makna yang sesuai dengan lokus yang melingkupnya.

Tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan merupakan bentuk representasi dari ketiga resepsi yang timbul di masyarakat. Pada resepsi pertama, tradisi material, menunjukkan bahwa tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah dianggap sebagai suatu yang telah mengakar di masyarakat yang diwarisi secara turun-temurun oleh para tokot elite agama mereka sebelumnya. Sebagai praktik keberagamaan, yaitu masyarakat melihat bahwa tradisi tersebut merupakan bentuk praktik umat beragama dengan mengambil manfaat dari tradisi tersebut seperti membacakan doa, zikir, dan *mau'izah hasanah*. Kemudian terakhir, sebagai tradisi simbolis, yaitu masyarakat menganggap bahwa dengan dibacakan doa dan zikir bertujuan untuk mendoakan tokoh yang diperingati. Adapun *maui'zah hasanah* serta mengenang sejarah atau biografi seorang tokoh yang diperingati untuk meneladani sejarah kehidupan tokoh tersebut.

D. Proses Transmisi Tradisi

Muncul, hidup, dan bertahannya suatu tradisi tentunya tidak terlepas dari para agensi yang menjadi pelopor acuan tindakan beragama dalam suatu kelompok masyarakat. Dilihat dari kapasitas serta kemampuan agen untuk bertindak, Max Weber mengidentifikasi ada tiga tipe otoritas agen, yaitu otoritas tradisional, otoritas kharismatik, dan otoritas legal-rasional. Otoritas tradisional adalah tipe agensi yang

keabsahannya bersandar pada adat istiadat. Otoritas kharismatik adalah tipe agensi yang disandarkan pada aspek kharisma atau kualitas istimewa seseorang, serta pengakuan orang lain terhadap kharisma tersebut, sedangkan otoritas legal-rasional adalah kekuatan serta keabsahan agensi yang ditumpukan pada legalitas atau aturan resmi, yakni kepercayaan pada prosedur.

Dalam realitas masyarakat Blado Wetan, tiga tipe agensi tersebut termasuk dalam karakter tokoh elite agama yang mereka jadikan acuan dalam bertindak. Kemudian terkait struktur genealogi bangunan pemikiran hingga terbentuk tradisi tersebut (tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah) cukup jelas dipetakan, karena rentang waktu yang tidak terlalu panjang antara pencetus awal hingga sekarang. Sedikit memberikan informasi dan keterangan tentang bagaimana genealogi serta proses transmisi dari tradisi tersebut berkembang.

Berdasarkan wawancara dengan H. Zainal Abidin Basya, *haul* Syaikh Ahmad at-Tijani ini sudah dilakukan sejak tarekat sedang dipimpin oleh KH. Khozin selaku penyiar pertama Tarekat Tijainyah di Desa Blado Wetan. Kemudian mulai diperingati secara besar-besaran sejak tahun 1982 ketika tarekat dipimpin oleh KH. Mukhlas. Adapun *haul* KH. Mukhlas Ahmad Ghozi, berdasarkan penuturan Hj. Lailatul Izzah, pada awalnya dilaksanakan seperti *haul* pada umumnya. Akan tetapi, sejak lima kali *haul* terakhir ini, praktik *haul* KH. Mukhlas mengikuti praktik *haul* tarekat seperti *haul* Syaikh Ahmad at-Tijani. Meskipun dikemas dengan ritual tarekat, akan tetapi niat awalnya tetap, yaitu untuk *haul* KH. Mukhlas. Jadi dalam memperingati *haul* KH. Mukhlas mendapatkan dua tujuan sekaligus, yaitu *haul* dan acara tarekat.

E. Kesimpulan

Haul Tarekat Tijaniyah diadakan untuk mengenang tokoh pendiri Tarekat Tijaniyah, Syaikh Ahmad al-Tijani. *Haul* tersebut sudah ada sejak tarekat dipimpin oleh KH. Khozin selaku penyiar pertama Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo, Jawa Timur. Kemudian pada 1982 mulai diperingati secara besar-besaran ketika tarekat dipimpin oleh KH. Mukhlas. Selanjutnya praktik *haul* KH. Mukhlas sendiri mengikuti praktik *haul* tarekat seperti *haul* Syekh Ahmad at-Tijani.

Dalam perspektif teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim, tradisi *haul* Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan, Banyuanyar, Probolinggo dapat dirincikan sebagai berikut: 1) *makna objektif*, semua masyarakat meyakini tradisi yang mereka lakukan adalah warisan dari pada pendahulu mereka; 2) *makna ekspresi,* mereka meyakini dengan *fadhilah* dibacakan doa dan zikir bertujuan untuk mendoakan tokoh yang diperingati. Adapun *mau'izah hasanah* serta mengenang sejarah atau biografi seorang tokoh yang diperingati untuk meneladani sejarah kehidupan tokoh tersebut; dan 3) *makna dokumenter,* mereka tidak menyadari makna yang tersirat atau tersebunyi di dalam tradisi tersebut, sehingga aktor atau pelaku tindakan tidak menyadari bahwa apa yang dilakukannya itu merupakan suatu ekspresi yang menunjukan kepada kebudayaan secara keseluruhan.

Daftar Pustaka

Ahzab, Achmad. "Sejarah Perkembangan Tarekat Tijaniyah di Desa Blado Wetan Kecamatan Banyuanyar Kabupaten Probolinggo 1952-1978." *Skripsi*, Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2014.

Bruinessen, Martin Van. *Thariqat Naqsabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1992.

Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Hanif, Abdullah. "Tradisi Peringatan Haul dalam Pendekatan Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger." *Jurnal Dialogia,* Vol. 13. No. 1, 2015.

Hariwijaya, M. *Metodologi Teknik Penulisan Skripsi, Thesis, dan Disertasi*. Yogyakarta: Almatera Publishing, 2007.

Hurriyah, Ifadatul. "Tarekat Tijaniyah di Kemlaten Kalangpulang Surabaya: Studi Etnografi." *Skripsi*. Fakultas Adab Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya, 2011.

Jauhari, Heri. *Panduan Penulisan Skripsi Teori dan Aplikasi*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Mufid, Ahmad Syafi'i. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.

Mujib, M. Abdul, et.al. *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*. Jakarta: Hikmah, 2009.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Biografi Penulis

Saifuddin Zuhri Qudsy, Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku yang diterbitkannya pada 2018 antara lain *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi;* serta *Proceeding pada Annual Conference on Muslim Scholars,* dengan judul "Komunitas Online *www.arrahmah.com* serta Seruan Kembali pada Al-Qur'an dan Hadis". Penulis dapat dihubungi pada email: saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id. Akun Google Scholar: *Saifuddin Zuhri Qudsy*

Ahmad Fakhri Azizi, lahir di Kudus, 18 Desember 1991. Pernah numpang belajar di Jurusan PBA UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences Jakarta. Saat ini sedang menempuh Program Magister Studi Qur'an Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sekaligus mengabdikan diri di MTs Nurussalam Kudus.

Ahmad Fathurrobbani, lahir di Jombang, 22 Oktober 1994. Pernah nyantri di Ma'had Aly Wahid Hasyim Yogyakarta. Pendidikan S-1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2012-2016), D-3 UGM Yogyakarta (2014-) dan S-2 UIN Sunan Kalijaga (2017-). Email: fathurrobbanii@gmail.com

Ahmad Labiq Muzayyan, lahir di Lamongan, 17 Desember 1993. Pendidikan TK dan MI Hayatul Ulum Pangean, Maduran, Lamongan; MTs dan MA Mambaus Sholihin Suci, Manyar, Gresik; Institut Keislaman Abdullah Faqih Suci, Manyar, Gresik. Email: labiqmuzayyan@gmail.com.

Ahmad Mizani Shofa, mahasiswa Pascasarjana Prodi Studi al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga. Saat ini menjadi takmir masjid dan mengajar ngaji para masyarakat di Desa Ngawen.

Alaika Abdi Muhammad, lahir di Bojonegoro, 19 Januari 1993. Lulusan MA Islamiyah Sunnatunnur Tuban. Sarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini, kini sedang menyelesaikan studi S-2 di jurusan dan almataer yang sama. Email: alaikaabdi@gmail.com.

Heki Hartono, lahir di Nanti Agung, Bengkulu, 5 Maret 1993. Pernah belajar di Pesantren Roudlatul Ulum Jenggalu-Bengkulu. Setelah menyelesaikan pendidikan S-1 di STFI Sadra Jakarta, kini menempuh studi pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: hekicool14@gmail.com.

Muhammad Yusuf Hasibuan, lahir di Medan, 7 April 1994. Putra Batak alumnus Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini kini sedang menempuh Program Magister Studi Qur'an Hadis di kampus yang sama. Kebodohan adalah musuh bersama, itulah motto hidupnya untuk tetap konsisten belajar hingga sekarang.

Muhammad Zaki Rahman, lahir di Ciamis, 17 Maret 1995. Pendidikan S-1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kini sedang menyelsaikan studi S-2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: zakirahmani4@gmail.com.

Nurul Huda, lahir di Medan, 5 Juni 1994. Kini sedang menempuh studi pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: nhuddaa@gmail.com.

Siti Mujarofah, lulusan S-I IAIN Ponorogo, kini melanjutkan studinya di Pascasarjana Prodi Studi al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga.

Wasilah Fauziyyah, lahir di Sleman, 27 Oktober 1993. Pernah belajar di Pondok Modern Darussalam Gontor Putri, Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim Putri, dan Universitas al-Azhar Kairo Mesir. Kini sedang menempuh studi pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: wasilah2710@gmail.com.

Wendi Parwanto, lahir di Nuguk, Melawi, Kalimantan Barat, 4 September 1995. Menyelesaikan studi S-1 di IAIN Pontianak. Kini sedang menempuh studi S-2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: wendipurwanto01@gmail.com.

Indeks

J

K

L

M

RITUS PERALIHAN DALAM ISLAM

Syaifuddin Zuhri Qudsy (Ed.)

Manusia hidup dan berkembang melalui berbagai fase. Dalam setiap fase, biasanya terdapat satu perubahan yang dilakukan. Dalam setiap perubahan dalam konteks Indonesia terdapat satu permohonan, sedekah, ataupun yang disebut dengan Selamatan dalam khazanah budaya Jawa. Ritus Peralihan, begitulah Koentjaraningrat menyebutnya. Satu ritus yang jamak dilakukan oleh masyarakat, tak terkecuali masyarakat Indonesia.

Buku ini menampilkan berbagai bentuk ritus peralihan yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia dan cara mereka melakukan prosesi ritualnya. Karena mayoritas penduduknya adalah beragama Islam, maka ritus peralihan yang ada dalam kehidupan manusia diberikan nafas Islami dengan memberikan satu legitimasi teologis yang mereka bangun baik melalui teks-teks suci al-Qur'an dan Hadis maupun sandaran kitab-kitab kuning yang menjadi warisan masyarakat Islam.

Penerbit FA Press
[illegible]
[illegible]
[illegible]